This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER

EX LIBRIS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3743

LES
PREMIÈRES FORMES DE LA RELIGION
ET DE LA TRADITION
DANS L'INDE ET LA GRÈCE

Digitized by Google

PRINCIPAUX OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE E. LEROUX, 28, RUE BONAPARTE, PARIS

ETUDES SUR LES POÈTES SANSCRITS DE L'ÉPOQUE CLASSIQUE. — BHARTRIHARI. — LES CENTURIES. Un vol. in-16. 2 fr.

LES STANCES ÉROTIQUES, MORALES ET RELIGIEUSES DE BHARTRIHARI, traduites du sanscrit. Un vol. in-18, elzévir. . 2 50

LE CHARIOT DE TERRE CUITE, drame sanscrit, traduction française avec notes tirées d'un commentaire inédit. 4 vol. in-18 . . . . 10 fr.

LA RHÉTORIQUE SANSCRITE exposée dans son développement historique et ses rapports avec la rhétorique classique (ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Un vol. grand in-18. 16 fr.

ESSAIS DE LINGUISTIQUE ÉVOLUTIONNISTE. 1 vol. grand in-8 20 fr.

LES GRANDES LIGNES DU VOCALISME ET DE LA DÉRIVATION DANS LES LANGUES INDO-EUROPÉENNES. Broch. in-8. . 1 fr.

ESQUISSE DU VÉRITABLE SYSTÈME PRIMITIF DES VOYELLES DANS LES LANGUES INDO-EUROPÉENNES. Broch. in-8. . 1 50

OBSERVATIONS CRITIQUES sur le système de M. DE SAUSSURE. Broch. in-16 . . . . . 1 fr.

LE RIG-VÉDA ET LES ORIGINES DE LA MYTHOLOGIE INDO-EUROPÉENNE. Un vol in-8 . . . . . 15 fr.

LIBRAIRIE VIEWEG, 67, RUE RICHELIEU, PARIS

EXPOSÉ CHRONOLOGIQUE ET SYSTÉMATIQUE D'APRÈS LES TEXTES DE LA DOCTRINE DES PRINCIPALES UPANISHADS. — 28e et 34e fascicules de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* 10 fr.

LIBRAIRIE FISCHBACHER ET Ce, 33, RUE DE SEINE A PARIS

ORIGINE ET PHILOSOPHIE DU LANGAGE, ou Principes de linguistique indo-européenne (ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques). Deuxième édition. Un vol. in-12 . . . . 3 50

LIBRAIRIE HACHETTE ET Ce, 79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LINGUISTIQUE INDO-EUROPÉENNE. In-12 . . . . . 2 fr.

Lyon. — Imp PITRAT AINÉ, A. REY Successeur, 4, rue Gentil. — 5978

Digitized by Google

LES PREMIÈRES FORMES

DE LA RELIGION

ET DE LA TRADITION

DANS L'INDE ET LA GRÈCE

PAR

PAUL REGNAUD

Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon
Lauréat de l'Institut

Le mot est l'artisan des idoles.
E. SCHERER.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28 RUE BONAPARTE, 28

1894

Digitized by Google

Bh 660
R4

Carpenter

Digitized by Google

MR

A MONSIEUR

ÉMILE GUIMET

A L'OBLIGEANT CONCOURS DUQUEL

J'AI DU DE POUVOIR EXPOSER DEVANT UN PUBLIC D'ÉLITE

LES IDÉES CONTENUES DANS CET OUVRAGE

423988

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉFACE

En publiant le premier volume du Rig-Véda et les Origines de la Mythologie indo-européenne, *j'en annonçais un second que celui-ci remplace, mais sans continuer la série. Je réserve à cet effet une traduction raisonnée du neuvième maṇḍala du Rig-Véda qui ne laissera, selon moi, aucun doute sur l'usage et la véritable nature du soma védique.*

Le présent ouvrage est la refonte d'une double série de conférences sur le sujet qu'annonce le titre, faites par moi à la Faculté des lettres de Lyon, dans le courant de l'hiver de 1892, et au Musée Guimet, à Paris, en février et mars 1893.

Ceux de mes bienveillants auditeurs d'autrefois, qui savent à quel point un exposé oral diffère néces-

Digitized by Google

sairement d'une rédaction destinée à devenir un livre, ne s'étonneront pas du changement de forme que ces conférences ont subi en passant dans le présent ouvrage ; du reste, les idées, en général, sont restées les mêmes, et mes nouvelles recherches ont pu les enrichir sans les modifier d'une manière sensible.

Comme je consacre un chapitre spécial à l'examen des observations dont mes théories ont été l'objet à propos du volume précité, je n'ai pas à discuter ici les critiques qui m'ont été faites. Qu'il me suffise de dire que les doctrines dont je poursuis l'exposé et la défense ne seraient sérieusement ébranlées que le jour où l'on aurait démontré contre moi :

1° *Que le culte védique ne comportait pas l'usage d'un liquide inflammable destiné à alimenter le feu du sacrifice ;*

2° *Que les parties liturgiques, exégétiques, lexicographiques et grammaticales de la tradition indigène qui concernent les textes védiques peuvent être suivies en toute confiance quand il s'agit de fixer le sens de ceux-ci ;*

3° *Que les Brâhmaṇas contiennent sous une forme composée et développée, quoique tout aussi ancienne par ses origines, les légendes mythiques dont les textes des hymnes ne présentent que les* membra disjecta.

J'ajoute que rien n'indique que ce jour soit pro-

Digitized by Google

chain, malgré l'intérêt capital que mes adversaires scientifiques auraient à le hâter.

Lyon, 15 décembre 1893.

Au début de cet ouvrage, je dois attirer tout particulièrement l'attention de mes lecteurs non-védistes sur les considérations suivantes, dont aucun védiste d'ailleurs ne saurait contester la justesse.

La bonne moitié des textes védiques (je cite pour exemple l'hymne x, 95) ont donné lieu jusqu'ici à autant d'interprétations différentes qu'ils ont trouvé d'interprètes. Que devient à leur endroit l'*autorité* de la tradition brâhmanique ?

L'autre moitié ne bénéficie d'une sorte de *consensus* de la part de ces mêmes interprètes qu'à la faveur du vague où l'on est tacitement convenu de s'en tenir en ce qui les concerne. Exemple RV., I, 1, 1 : *Agnim île purohitaṃ yajnasya devam ṛtvijam.* Traduction Ludwig : « Je prie Agni, le purohita, le dieu prêtre du sacrifice ». Cette traduction, ne tranche aucune des questions suivantes sans la solution desquelles, est-il besoin de le remarquer, nous ne sommes pas plus avancés après qu'avant : — Le mot Agni dési-

Digitized by Google

gne-t-il le feu même considéré physiquement, ou un esprit qui serait censé l'animer ? — Q'est-ce qu'un purohita ? — Est-on autorisé à attribuer à ce mot le sens qu'il a pris dans la littérature brâhmanique ? — Qu'est-ce qu'un dieu dans les idées védiques ? — Par sacrifice faut-il entendre l'oblation même, ou le rite considéré d'une façon en quelque sorte abstraite ? (il faut absolument que nous sachions à quoi nous en tenir à cet égard pour nous représenter le rôle de la nature de l'Agni védique), etc., etc. ? — Si la tradition brâhmanique est muette, insuffisante ou contradictoire sur ces différents points, que vaut-elle pour les textes védiques mêmes sur le sens desquels on *semble* d'accord ?

Conclusion : Nous ne savons rien, nous ne pouvons rien savoir par elle du Véda. Il faut donc appliquer en ce qui la regarde le principe de la table rase.

*
* *

La tradition brâhmanique est en dedans ou en dehors de la mythologie. Si elle est en dedans (et elle y est), comment s'en servir pour expliquer la mythologie sans tourner dans le cercle vicieux d'où MM. Roth, Bergaigne et tout récemment M. Bloomfield ne sont pas parvenus à sortir[1]. Le seul moyen d'échapper à l'influence du milieu

[1] J'ai surtout en vue (pour citer un détail entre mille) l'explication des Arâtis (voir ci-dessous, p. 100). Pour M. Roth,

Digitized by Google

mythologique ambiant est de s'élever de la tradition brâhmanique à la tradition indo-européenne, c'est-à-dire de substituer les données de l'étymologie et de la linguistique comparative à celles du système indigène. On peut contester la valeur de la méthode ; mais on n'est pas en droit de dire (comme on me l'a dit) que ce n'est pas une méthode.

*
* *

Quand il s'agit d'entendre les hymnes, donner le pas à l'interprétation brâhmanique sur les données étymologiques, les concordances indo-européennes et le rapprochement des passages analogues, revient exactement à préférer, pour expliquer Joinville, le secours de notre langue du XVIIe siècle à celui du latin.

il s'agit de démons ; Bergaigne y voyait les avares. Quant à M. Bloomfield *(Contrib. à l'interp. du Véda*, 5e série, p. 18), il a trouvé le moyen de contenter tout le monde en en faisant les démons de l'avarice !

Digitized by Google

Digitized by Google

AVANT-PROPOS

Si on laisse de côté les théories sommaires de l'école du *folk-lore*, d'après lesquelles les fables mythiques, n'étant autre chose, à l'origine, que des aberrations mentales nées dans le cerveau des sauvages, ne nécessitent aucune explication, parce que, comme telles, elles ne contiennent ni symboles ni mystères[1], le seul système d'interprétation générale de la mythologie indo-européenne, qui mérite à l'heure actuelle d'être soumis à un sérieux examen, est celui qui a reçu le nom de naturalisme. Aussi mon premier soin, en entreprenant un ouvrage consacré à l'exposé d'idées tout à fait étrangères à ce système, doit être d'en indiquer rapidement le caractère et l'histoire et de donner les raisons qui s'opposent, à mon avis, au maintien du crédit scientifique dont il jouit encore auprès de quelques philologues.

L'hypothèse qui consiste à rendre compte de la mythologie indo-européenne par la personnification des

[1] Voir à cet égard les déclarations si nettes de M. Marillier dans la *Revue de l'histoire des Religions*, tome XXVI, pages 227 *seqq.*

Digitized by Google

grandes forces et des grands phénomènes de la nature a droit d'aînesse sur toutes les autres. Longtemps avant qu'elle ait été brillamment exposée par MM. Max Müller et Bréal, les plus anciens commentateurs des hymnes védiques dans l'Inde, et Homère lui-même en Grèce, n'avaient eu qu'à prendre au propre le sens figuré des vieilles formules liturgiques du sacrifice, pour suggérer à cet égard des idées semblables à celles qu'ont remises en honneur les mythologues contemporains. Quand Yaska, dans le *Nirukta* (cinq ou six siècles au moins avant Jésus-Christ), enseignait que le mot védique *sarit*[1] voulait dire « rivière », il rendait à ce mot son sens étymologique, au détriment du sens métaphorique de « libation » qu'il a généralement dans le Véda, et, du même coup, il mettait sur la voie d'une explication naturaliste des passages des hymnes dans lesquels figure le mot en question. La même observation s'applique à la signification de « nuage » *(megha)*, qu'il attribue au mot *vṛtra*[2]; on ne fera que s'inspirer de lui plus tard, en Occident, en disant que le démon de ce nom, dont Indra est le vainqueur, n'était à l'origine que la personnification de la nuée orageuse. Sâyaṇa, le commentateur du Rig-Véda, s'est chargé plus tard (XIVe siècle après Jésus-Christ) de coordonner les explications de ce genre, et les indianistes d'Europe l'ont suivi, en traduisant (je prends ces exemples entre mille) de la manière suivante le premier hémistiche du vers

[1] *Naigh.* I, 13
[2] *Naigh.* I, 10.

Digitized by Google

initial de l'hymne I, 124 du Rig-Véda : « L'aurore jetant son éclat quand le feu (du sacrifice) est allumé, le soleil qui se lève a dirigé sa lumière vers le haut. » Ou bien encore ce passage du vers I, 164, 33 : « Le ciel est mon père... la terre est ma mère [1]. »

Homère (ou les anciens aèdes dont il est probablement le représentant collectif) a procédé de son côté à l'égard des documents religieux d'autrefois, qu'il a refondus dans ses poèmes, comme les scoliastes de l'Inde en ce qui concerne les hymnes védiques : ramenant au propre ce qui avait été dit avant lui au figuré des choses du

[1] Dans le premier de ces vers, les mots « aurore » *(usas)* et « soleil » *(sûrya)* sont des désignations métaphoriques du feu du sacrifice ; dans le second, le mot « ciel » *(dyôs)* s'applique également au feu du sacrifice, et le mot « terre » *(pṛthivî)* à la libation.

Le passage suivant est de nature à montrer combien les exégètes hindous avaient de tendance à soumettre les mythes védiques à des explications naturalistes : « On raconte que Prajâpati, le maître des êtres vivants, fit violence à sa fille. Mais qu'entend-on par là ? Prajâpati, le maître des êtres vivants, est un nom du soleil... Sa fille Usas est l'aurore. Et quand on dit qu'elle eut des relations amoureuses avec lui, cela signifie seulement que, lorsqu'il se lève, le soleil court après l'aurore ; et celle-ci, de son côté, est appelée la fille du soleil parce qu'elle se montre quand il est sur le point d'apparaître lui-même. Pareillement, quand on rapporte qu'Indra séduisit Ahalyâ, cela ne veut pas dire que le dieu Indra a commis un tel crime ; mais Indra désigne le soleil et Ahalyâ... la nuit ; et comme la nuit est séduite et détruite par le soleil matinal, on a appelé Indra le séducteur d'Ahalyâ. » — Kumârila cité par Max Müller, *History of ancient sanskrit Literature*, Londres, 1859, p. 529 *seqq.*

Digitized by Google

sacrifice, il a donné souvent une apparence naturaliste à des idées qui n'avaient rien de tel dans l'esprit de ceux qui les avaient conçues, et il a favorisé par là l'hypothèse en vertu de laquelle les mythes ont leur origine dans l'attribution de la personnalité, avec toutes ses conséquences, à d'anciens noms des éléments et des corps célestes.

Cette transformation inconsciente du sens des formules d'autrefois découlait d'autant mieux des circonstances, que les vieux poètes liturgiques, dont les hymnes servirent de matériaux à l'épopée, avaient usé d'un artifice de rhétorique, qui est resté vivant dans l'Inde, et qui consistait à viser deux sens à l'aide d'une même série d'expressions, et de faire en sorte que les métaphores relatives au sacrifice parussent s'appliquer en même temps aux objets désignés par les mots du contexte pris dans leur sens propre.

Il suffisait donc que celui-là fût oublié, comme il devait l'être en l'absence de toute tradition exégétique régulière, pour que celui-ci seul survécût. Fatalement l'image était appelée à se substituer à la réalité, et il est peu de pages des poèmes homériques, où il ne soit facile de trouver la preuve que les choses se sont passées ainsi, dans l'appropriation aux chants épiques des hymnes religieux des très anciennes époques. Quelques exemples, empruntés à l'*Iliade* et à l'*Odyssée*, suffiront pour en faire foi.

Au début du chant XI de l'*Iliade*, quand le poète représente l'Aurore (Ἠώς) sortant du lit de son nourricier (Τιθωνός), il transcrit évidemment une formule

Digitized by Google

liturgique assez semblable à celle du Rig-Véda, I, 124, 1, citée plus haut, car ce n'est qu'en tant que figure du feu du sacrifice qu'Eôs peut être représentée comme nourrie (et aimée) par une personnification de l'océan, c'est-à-dire du liquide des libations.

Les nymphes aux beaux cheveux (νύμφαι ἐϋπλόκαμοι ; *Odyss.*, XII, 132) sont proprement et primitivement « les eaux » (du sacrifice) revêtues de flammes brillantes, comparées à une blonde chevelure.

Je citerai encore le séjour attribué à Zeus dans l'éther (αἰθέρι νάιων ; *Il.*, IV, 166), c'est-à-dire dans l'éclat (*cf.* αἴθω, briller) des flammes du sacrifice.

Dans tous ces passages et les analogues, les vieilles significations oubliées étaient avant tout liturgiques, et naturalistes à peine par allusion. Mais, pour Homère et à partir de lui, l'acception naturaliste a complètement recouvert l'autre ; les dieux ont apparu comme des phénomènes personnifiés, et il a suffi de généraliser une explication qui s'offrait d'elle-même dans beaucoup de cas, pour établir un système d'interprétation religieuse et mythologique dont la base semblait sûre. Aussi, en Occident comme dans l'Inde, les modernes ont-ils été précédés dans cette voie par les anciens.

Je ne m'arrêterai pas à citer ceux qui n'ont touché qu'incidemment à la question, si ce n'est pour rappeler que le stoïcien Chrysippe, au témoignage de Cicéron[1], soutenait que Jupiter (Zeus) était l'éther; Neptune

[1] *De natura deorum*, I, 15, édit. Mayor. *Cf.* Boissier, *La Religion romaine*, II, 127, *seqq.*

Digitized by Google

(Poséidôn), la brise de mer; Cérès (Déméter), la terre, etc.; et qu'il avait essayé d'accommoder à sa théologie les fables de Musée, d'Hésiode et d'Homère.

Je passe tout de suite à Macrobe (ve siècle après Jésus-Christ), qui a consacré plusieurs chapitres (17 à 23) du premier livre de ses *Saturnales* à essayer de démontrer, à grand renfort de raisonnements et de citations des anciens, que « tous les dieux peuvent être ramenés au soleil [1] »; et il y ramène en effet non seulement les divinités grecques et latines, telles que Jupiter, Apollon, Bacchus, Mars, Mercure, Esculape, Hercule, Némésis, Pan, Saturne, etc., mais encore les dieux d'origine égyptienne, comme Isis, Sérapis, Osiris, Horus, et le dieu assyrien Adad. En ce qui concerne Jupiter, il invoque entre autres preuves le passage de l'*Iliade*, I, 423, *seqq.*, où il est dit que Zeus est descendu la veille dans l'Océan avec les Éthiopiens pour y prendre son repas, que tous les dieux l'y ont suivi et qu'il reviendra au bout de douze jours (ou de douze heures) dans l'Olympe. « En effet, dit Macrobe, Zeus, d'après Cornificius, désigne ici le soleil auquel les flots de l'Océan fournissent en quelque sorte sa nourriture. D'ailleurs Cléanthe et Posidonius n'affirment-ils pas que le soleil dans sa course rencontre l'Océan qui entoure la terre et sépare le couchant du levant? Et tous les physiciens sont d'accord pour constater que le chaud se nourrit de l'humide. Quant aux dieux qui accompagnent leur chef, ils représentent les constella-

[1] *Omnes deos referri ad solem.*

Digitized by Google

tions et les étoiles. Enfin le mot δωδεκάτῃ s'applique aux heures et non aux jours : le poète a eu en vue le retour de l'astre sur l'hémisphère supérieur. » — Homère, il faut le reconnaître, n'est pas responsable de cette étrange cosmographie et de cette physique qui ne l'est pas moins. Ni sa science ni ses intentions n'allaient jusque-là. Il a tout simplement mis en œuvre d'anciennes formules sacrées auxquelles il attachait un sens géographique, mais dont la signification primitive et réelle est des plus transparentes. Zeus, le feu du sacrifice personnifié avec ses flammes (les dieux, et, sous un autre nom, les Éthiopiens, les échauffés, les ardents; *cf.* αἴθω) est descendu dans l'océan des libations, afin d'y réparer par une nourriture nouvelle ses forces épuisées; et il regagnera l'Olympe, c'est-à-dire qu'il retrouvera son éclat au bout de douze heures, probablement par allusion à la nuit, qui sépare le sacrifice du soir de celui du matin et pendant laquelle les flammes sacrées peuvent être considérées comme plongées dans les liqueurs d'où elles vont renaître quand les prêtres réitéreront l'oblation.

Malgré l'erreur fondamentale sur laquelle reposaient les explications du genre de celles de Macrobe, elles avaient à leur service des arguments si spécieux et des textes d'apparence si probante, qu'elles ne pouvaient manquer d'être remises au jour dans les temps modernes par les mythologues rationalistes, que ne contentait pas l'hypothèse d'une corruption de la révélation primitive, destinée à rendre compte de l'origine des fables païennes. Dupuis, à la fin du siècle dernier,

Digitized by Google

reprit en France la thèse du polygraphe de la décadence latine. Voltairien ardent, il se proposait surtout, dans son grand ouvrage sur l'*Origine de tous les cultes*[1], de saper la foi religieuse, en démontrant le caractère primitivement astronomique, non seulement des croyances païennes, mais aussi de ce qu'il considérait comme la légende du Christ. Sa méthode, appuyée sur une érudition étendue mais confuse, consistait à voir dans la déification des corps célestes et particulièrement du soleil le principe de toutes les religions. Quant aux mythologies proprement dites, elles résultent, d'après lui, de l'arrangement sous forme de romans d'aventures, comme le récit des douze travaux d'Hercule, des observations astronomiques déterminant la position ou la marche du soleil ou de la lune relativement aux constellations, selon les heures du jour ou les mois de l'année ; en d'autres termes, la plupart des légendes mythiques n'auraient été à l'origine que la description des rapports des principaux astres avec les signes du zodiaque. Cette théorie, considérée surtout dans les détails où l'auteur croyait trouver les éléments les plus sûrs de sa démonstration, manquait absolument de solidité ; il suffisait pour la ruiner de montrer que l'astronomie savante, compliquée et en possession de toutes ses formules et de toutes ses figures, dont Dupuis faisait l'initiatrice de la mythologie, lui était en réalité postérieure. Tout son système s'écroulait au choc de cette seule objection.

[1] Paris, an III de la République.

Digitized by Google

Mais, vers la même époque où l'*Origine de tous les cultes* voyait le jour pour n'obtenir qu'un succès éphémère, l'Europe savante entrait dans l'Inde en possession de documents plus favorables, en apparence du moins, aux théories naturalistes que tous ceux dont Dupuis avait pu faire usage. La mise à la portée de la science occidentale des Védas et de l'ensemble de la littérature sanscrite vint lui fournir du même coup des textes et des commentaires qui, non seulement révélaient l'existence sur les bords du Gange d'une mythologie que de nombreux traits rapprochaient, même à première vue, de celle de l'antiquité classique, mais qui suggéraient pour l'une et pour l'autre une interprétation analogue à celle dont les divinités de l'Olympe avaient été jadis l'objet de la part de Macrobe, par exemple. Le ciel, le soleil, l'aurore, étaient expressément désignés dans les hymnes védiques ou dans les ouvrages qui s'y rattachaient, nous le savons déjà, comme des êtres divins auxquels étaient dues les adorations des hommes. Pouvait-on désirer une confirmation plus précise de l'hypothèse en vertu de laquelle les grands phénomènes de la nature, et particulièrement ceux dont la voûte éthérée est le théâtre, auraient été les premiers objets du culte de nos ancêtres indo-européens? L'explication indiquée par l'Inde elle-même semblait tellement évidente et sûre, qu'acceptée dès le principe elle a conservé jusqu'à ces derniers temps toute son autorité auprès de la plupart des savants occidentaux qui s'occupent d'exégèse védique.

Quelques-uns d'entre eux se sont efforcés même, en

Digitized by Google

s'en inspirant, de rendre compte, à l'aide de raisonnements, de rapprochements et de comparaisons, des conditions d'origine et des rapports mutuels des différentes parties de la mythologie des peuples de notre race; en un mot, ils ont essayé, à l'imitation de Dupuis, d'en faire un système. J'ai surtout en vue les théories de MM. Max Müller, Kuhn et Bergaigne, dont j'ai déjà entrepris la critique dans le premier volume de mon ouvrage intitulé : *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne* [1]. Je prendrai la liberté d'y renvoyer le lecteur, mais non sans ajouter à celles que j'ai fait valoir dans le livre en question quelques considérations nouvelles.

En admettant même que M. Max Müller explique d'une manière plausible l'origine de la mythologie en la faisant découler de formules naturalistes, telles que celle-ci : « Le soleil donne un baiser à l'aurore », altérées par « la maladie du langage », on pourra toujours lui objecter que cette explication ne jette aucune lumière sur les débuts de la religion, inséparables pourtant, à ce qu'il semble, de ceux des mythes. Plus on remonte dans le passé des conceptions religieuses, plus on les trouve étroitement unies aux fables mythiques. Si vous ôtez les légendes divines ou mythologiques, ce qui est tout un, de ce qu'on peut appeler la religion d'Homère, cette religion sera réduite à néant; et si vous rendez compte de ces légendes sans rendre compte en même temps du caractère religieux dont elles sont revêtues,

[1] Voir surtout le chap. II, *L'Exégèse védique en Occident*.

Digitized by Google

non seulement votre tâche restera inachevée, mais je serai autorisé à suspecter l'exactitude de vos premiers éclaircissements, tant que vous n'aurez pas résolu d'une manière concordante les questions qui s'y rattachent. Si l'on me répond que, en dépit des apparences, le soleil, dans la formule précitée, était déjà revêtu de l'idée divine, c'est-à-dire que le sabéisme ou l'héliolâtrie a précédé la mythologie, je demanderai qu'on me fasse voir (d'une manière plus convaincante que Bergaigne) les rapports du sacrifice ou de la liturgie primitive avec le dieu-soleil; je prierai qu'on me dise pour quelle raison, dans les hymnes qui sont censés lui être adressés, ne figure aucune des choses qu'on devait être porté naturellement à demander au père du jour, à savoir la chaleur, la vigueur, la fécondité, etc.; j'insisterai surtout afin de savoir pourquoi, dans les textes védiques, les eaux et le vent sont mis sur le même pied que le soleil, ce qui impliquerait, d'après l'hypothèse que je combats, l'adoration même des éléments amorphes de la nature, alors que tout porte à croire que l'idée de Dieu s'est attachée d'abord à des êtres ou à des phénomènes pourvus de formes tangibles, caractéristiques et permanentes.

La grosse difficulté des théories naturalistes, je l'ai déjà fait voir ailleurs[1] et je n'y reviens qu'incidemment, c'est d'expliquer comment l'homme s'est avisé, un beau jour, d'adorer le soleil et l'aurore, la terre et les eaux,

[1] *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne*, p. 41.

Digitized by Google

le vent et le feu, phénomènes et éléments dont la présence autour de lui et l'action d'apparence automatique et toute-puissante n'ont jamais dû l'étonner plus qu'elles n'étonnent les animaux habitués constitutionnellement, peut-on dire, à vivre par eux, près d'eux, en eux [1].

Répondra-t-on que le sentiment religieux est le propre de l'homme ? Mais alors comment ce sentiment a-t-il fait pour s'altérer et changer d'objet, au point qu'en quelques siècles les divinités *naturelles* du Rig-Véda ont pu s'effacer devant les figures purement anthropomorphes du panthéon de l'Inde brâhmanique et de la Grèce d'Homère ? Qu'était devenue, dans l'intervalle, l'influence sacrée du spectacle de la nature? Pourquoi avait-il cessé de trouver un reflet dans l'âme humaine ? Et, s'il était resté agissant et efficace comme autrefois, comment avait-on pu, répétons-le, oublier les dieux physiques et cosmiques, au profit des images grandioses parfois, mais souvent bizarres, et surtout sans réalité objective de la mythologie postérieure ?

Enfin, si nous jetons encore un coup d'œil sur les rites, sans nous arrêter à l'étrange hypothèse de Bergaigne, qui voyait dans le sacrifice une sorte d'envoûtement ou d'opération magique agissant par analogie et

[1] M. Robiou, dans un opuscule intitulé *La Question des mythes* (1892), vient de fournir de nouveaux arguments aux adversaires de l'hypothèse naturaliste, en essayant de démontrer que le dieu-soleil de l'Égypte n'est rien moins que primitif.

Digitized by Google

destinée à faire lever le soleil, parce que le sacrificateur en l'allumant faisait lever le feu sacré qui en est l'emblème, nous ne saurions nous en représenter logiquement le but en ce qui regarde la terre et les eaux. A la rigueur, on peut comprendre que le feu ait été considéré comme absorbant l'oblation au profit des phénomènes lumineux auxquels il a été assimilé ; mais, pour les autres éléments divinisés, le sacrifice est sans utilité, sans raison d'être imaginable, et il y a là, à mon avis, un grave indice de la fausseté de l'explication en vertu de laquelle ils auraient fait réellement partie du système théologique et liturgique des Indo-Européens.

Toutes les hypothèses sur les origines naturalistes de la religion et des mythes des peuples de notre race se heurtent donc à d'insurmontables difficultés. On n'en sera pas surpris quand on aura vu par ce livre que les noms du ciel, de l'aurore, du soleil, des eaux, etc., qui figurent dans les hymnes védiques, sont de pures métaphores pour désigner les éléments du sacrifice. Les entendre au propre, c'est prendre le Pirée pour un homme et perpétuer l'erreur des premiers interprètes qui, sans s'en douter, ont été ainsi les initiateurs de la mythologie. Il est donc nécessaire de secouer cette erreur pour revenir au sens vrai des textes védiques et à l'intelligence exacte de la religion dont ils sont restés les seuls témoins.

Digitized by Google

Digitized by Google

LES
PREMIÈRES FORMES DE LA RELIGION
DANS L'INDE ET LA GRÈCE

CHAPITRE PREMIER

LE SACRIFICE INDO-EUROPÉEN

On connaît les doutes qui se rattachent à la question de l'unité linguistique indo-européenne. Cette unité, qui embrasse, pour l'antiquité et les temps modernes, la plupart des idiomes de l'Inde et de la Perse en Asie, et ceux des Grecs, des Italiotes, des Germains, des Slaves et des Celtes en Europe, correspond-elle à une unité ethnique et, dans l'affirmative, quelle est la région qu'habitait la race avant sa dispersion en différentes contrées? La science n'a pas encore répondu à ces demandes d'une manière sûre et définitive [1].

La première est peut-être à jamais insoluble. Les

[1] Voir, sur l'état actuel de la question, l'ouvrage récent de M. S. Reinach intitulé *L'Origine des Aryens*, Paris, 1893.

Digitized by Google

différences physiologiques, qui distinguent entre elles certaines populations de langue indo-européenne, sont parfois si accentuées, qu'il semble difficile de les faire remonter à une même souche, ou tout au moins d'expliquer les causes qui ont pu produire de telles différences, dans l'espace de temps qui sépare d'aujourd'hui l'époque présumée de leur exode.

Quant à la seconde de ces questions, elle dépend dans une grande mesure de la première : car, avant de rechercher où se trouvait la résidence primitive commune, il faut être certain qu'on ne raisonne pas sur une fiction et qu'il y a bien eu à une époque donnée communauté, sinon d'origine, du moins de conditions d'existence, entre ces peuples actuellement distincts.

Les linguistes, il est vrai, n'ont pas été arrêtés sur ce point par les objections des anthropologistes. L'identité primitive des idiomes d'origine indo-européenne est une certitude qui leur a paru suffisante pour prouver l'unité ethnique, au début de leur histoire, des nations qui les parlent. De là l'hypothèse, seule en cours pendant de longues années, d'un séjour originaire des Indo-Européens, antérieurement aux migrations qui en ont séparé les différentes tribus, dans une mère-patrie voisine du plateau de Pamir et comprise entre le Thibet actuel, l'Inde, la Perse et la mer Caspienne.

En ces derniers temps, d'autres conjectures ont été faites. On a proposé, par exemple, de substituer la Scandinavie à la Bactriane comme antique résidence et

Digitized by Google

point de départ des colonies qui devaient peupler successivement une partie de l'Asie et l'Europe presque entière.

Je n'essaierai pas de mettre fin au différend qui divise les ethnologues et les philologues eux-mêmes, sur les points de ce débat qui semblent les plus difficiles à résoudre. Il suffira à mon dessein de m'en tenir à l'évidence et de constater que, sous quelque forme que les nations de langue indo-européenne aient vécu côte à côte, quelle qu'ait été la cause de leur voisinage ou de leur union, et dans quelque lieu soit de l'Europe, soit de l'Asie, où elles aient cohabité, il est certain qu'elles ont eu des rapports mutuels à une haute époque et pendant de longues années. C'est un double fait qui ressort, sans contestation possible, de l'identité première (sauf des différences dialectiques sans importance) de leur langage, et de cette circonstance qu'à l'époque de la séparation simultanée ou successive des membres du groupe initial la civilisation collective n'avait atteint qu'un développement extrêmement rudimentaire. Ce dernier point est mis en pleine lumière par la comparaison linguistique, qui nous permet de reconstituer le vocabulaire commun et de voir, par exemple, que, si la famille était déjà organisée, il n'en était pas de même du corps social et qu'à cet égard tout restait à créer quand ceux, entre autres, qui devaient être les Hindous et les Grecs, se sont mis respectivement en route dans la direction de la Grèce et de l'Inde.

La méthode qui permet de s'en assurer est d'ailleurs des plus simples.

Digitized by Google

Quand un mot comme celui de *père*, par exemple, se retrouve dans tous les idiomes de la famille, ou dans la plupart d'entre eux, sous des formes qu'on peut identifier les unes aux autres en tenant compte des modifications phonétiques propres à chacun de ces idiomes, il est tout à fait certain que le mot en question appartient à la période dite d'unité et qu'il correspondait dès lors à un fait acquis ou à une idée déjà formée dont il est le témoin irrécusable. Mais la réciproque est vraie : quand, au contraire, dans une langue quelconque de la famille, un mot donné manque de correspondant au double point de vue des sons et du sens dans les idiomes congénères, il y a tout lieu de croire qu'il a pris naissance dans cet idiome, et que la chose ou l'idée qu'il représente sont originaires elles-mêmes du milieu ethnique particulier où le mot est apparu d'abord.

Le même procédé d'induction peut s'appliquer aux institutions et aux mœurs et servir à déterminer la date relative de leur origine. Toute coutume publique, toute forme d'organisation sociale, dont le caractère bien déterminé s'accuse déjà par des témoignages sûrs dès la période ethnique la plus reculée et dans toutes les branches de la race, sera rapportée en bonne logique à la période proethnique ou d'indivision.

En combinant ces différents moyens d'information, on arrive facilement à se convaincre que l'agglomération primitive des peuples de langue indo-européenne possédait des idées religieuses, puisque le mot Dieu est commun sous une forme à peu près identique aux Hindous, aux Grecs et aux Latins ; et que ces idées

Digitized by Google

accompagnaient le rite du sacrifice, dont la mention dans les plus anciens documents sanscrits, zends, grecs, romains, etc., atteste nettement le caractère indo-européen. Le sacrifice peut donc être regardé comme le culte par excellence, sinon unique à l'origine, de la race à laquelle nous appartenons, et c'est de lui qu'il faut partir pour l'étude de la religion indo-européenne, si l'on entend par là celle qui a sa source dans le groupe ethnique de ce nom et qui s'est prolongée et développée, sous des formes parallèles dans leur diversité, parmi les différents rameaux entre lesquels ce groupe s'est partagé.

Le document, de beaucoup le plus important et de beaucoup aussi le plus ancien qui soit de nature à nous renseigner sur le sacrifice tel qu'il devait être à l'origine, et surtout tel qu'il était dans l'Inde très antique, est le *Rig-Véda ;* aussi, consacrerai-je quelques lignes à le décrire.

Des quatre recueils d'hymnes entiers ou partiels destinés à la célébration du sacrifice qui portent le titre de Védas et dont les brâhmanes nous ont conservé le texte sanscrit, le Rik est le principal à tous les points de vue. Ceux qui nous sont parvenus sous le nom de *Sâma-Véda* et de *Yajur-Véda* ne contiennent, en effet, à quelques variantes près, que les parties du Rig-Véda dont les règles liturgiques attribuent le chant ou la récitation aux catégories de prêtres que ces recueils concernent particulièrement et respectivement.

Quant au quatrième Véda appelé l'*Atharva*, la plupart des hymnes qui y figurent sont originaux eu égard

Digitized by Google

à ceux des trois autres, mais il est assez vraisemblable qu'ils leur sont généralement postérieurs ; en tout cas, ils portent souvent un caractère particulier d'obscurité qui a contribué sans doute à en restreindre l'emploi à des pratiques superstitieuses ou à des dégénérescences du sacrifice proprement dit.

Le Rig-Véda est divisé en dix livres *(maṇḍala)* d'inégale longueur et dans lesquels, à part le neuvième qui est exclusivement consacré à Soma, les hymnes adressés à des divinités différentes s'entremêlent d'une manière à peu près arbitraire. Les travaux de MM. Grassmann, Bergaigne et Oldenberg, ont eu toutefois pour effet de montrer que certaines règles, fondées sur la nature des mètres et le nombre des vers de chaque hymne, ont présidé à leur arrangement à l'intérieur d'un même livre. Mais il est infiniment probable que l'espèce d'ordre qui en résulte a été imaginé par les brâhmanes à une époque très postérieure à la composition des hymnes eux-mêmes. On ne saurait donc en tirer aucune conclusion sur les rapports chronologiques qu'ils ont entre eux, leur destination primitive, la théologie et la mythologie respectives (à les supposer distinctes) des différentes époques où ils ont été rédigés, etc. En un mot, le classement en question ne paraît fondé que sur des circonstances externes et l'exégèse védique ne saurait en recueillir aucun bénéfice.

La même observation s'applique aux auteurs supposés des hymnes du Rig-Véda. D'après la tradition brâhmanique, ils ont été révélés ou inspirés par la divinité à d'anciens sages, appelés Rishis, dont cette même

Digitized by Google

tradition nous a soigneusement conservé les noms. Mais, comme nous aurons occasion de le voir, nous n'avons là que de vains mots, déguisant des mythes dépourvus de réalité historique et dont il n'y a rien de positif ni d'utile à tirer.

Indépendamment de l'objet auquel il est consacré et de sa supériorité sur les recueils parallèles, le Rig-Véda, doit son importance capitale à son authenticité et à son antiquité. Ces deux caractères ne sauraient lui être contestés ; ils sont solidement garantis par toute la littérature brâhmanique, qui n'est qu'une sorte de commentaire des Védas. Non seulement cette littérature n'a d'autre raison d'être que leur préexistence, mais elle les cite sans cesse et repose plutôt encore sur leur texte que sur leur esprit. Ou bien les Védas, et le Rik en particulier, sont très anciens, ou bien la masse des documents sur lesquels s'appuient les croyances, les rites et les institutions brâhmaniques, depuis les *Brâhmaṇas* jusqu'aux *Lois de Manou*, sont modernes ; ou bien le Rig-Véda remonte, sous sa forme actuelle, au temps de la fondation de la société religieuse et civile de l'Inde antique, ou bien il a été fabriqué de toutes pièces, avec l'immense quantité des documents en question, en vue d'une gigantesque supercherie qui aurait été découverte depuis longtemps. La critique occidentale soumet depuis cent ans les textes védiques aux analyses les plus variées et les plus rigoureuses, sans être jamais parvenue à trouver des raisons de douter de leur *intégrité* ou de les supposer inférieurs en date à l'un quelconque des ouvrages que l'Inde ancienne nous a

Digitized by Google

transmis en même temps qu'eux. Loin de là, l'état grammatical de la langue védique, en même temps que la nature si primitive des idées dont elle a été le véhicule dans les hymnes, fournit, en dehors des autres témoignages, les preuves les plus sûres de l'antériorité du Rig-Véda sur tout ce qui l'entoure dans la littérature sanscrite. La forme métrique, abrupte encore à plusieurs égards, sous laquelle les hymnes védiques nous sont parvenus, vient encore à l'appui de l'antiquité exceptionnelle qui doit leur être attribuée pour d'autres raisons. Si, comme on a tout lieu de le croire, ils ont été composés avant l'invention de l'écriture, ils ne se sont conservés, comme les poèmes homériques eux-mêmes sans doute, qu'à la faveur du secours mnémotechnique qu'ils tenaient à cet effet de la versification. Il est peu vraisemblable que des morceaux de prose, aussi nombreux et d'aussi longue haleine que les hymnes, auraient pu nous être transmis comme eux à l'aide seulement de la tradition orale, et cette raison suffirait, à mon avis, pour nous autoriser à postdater de plusieurs siècles, eu égard à l'époque des chants cadencés du Rik, la prose des *Brâhmaṇas*. Ajoutons que la tradition si ancienne qui nous a légué les documents védiques a été aussi fidèle qu'authentique : en général, elle nous a fourni des textes *ne varietur ;* du moins, ils s'entendent le plus souvent sans exiger de corrections, et la plupart de celles qu'on a été tenté de faire sont inutiles ou trompeuses [1].

[1] Voir, *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne*, chap. v.

Digitized by Google

Mais ce n'est pas seulement au sein de la littérature sanscrite que le Véda apparaît comme l'antécédent de tout ce qui a été pensé et écrit dans la suite. Si, faisant un bloc de tout ce qui nous reste des œuvres littéraires de l'antiquité chez les peuples de langue indo-européenne, on essaie de les classer d'après un ordre chronologique et généalogique général, on s'aperçoit sans peine que, en ce qui concerne la Grèce, Homère et Hésiode se rangent au-dessous du Rig-Véda avec autant de certitude que les *Brâhmaṇas*, les *Upanishads* et les grands poèmes de la littérature sanscrite. Ou, plutôt, on est amené à croire qu'aux époques très anciennes les prêtres grecs, comme les prêtres hindous, devaient posséder pour l'usage du sacrifice des recueils d'hymnes, perdus de bonne heure, et qui étaient avec les ouvrages des périodes suivantes dans le même rapport que celui des Védas avec les documents religieux et mythiques qui les ont suivis et qui en sont issus dans l'Inde [1].

Du reste, nous ne sommes pas ici sur le terrain des pures hypothèses. La tradition hellénique a conservé

[1] « En venant de l'Orient, les tribus helléniques avaient apporté avec elles des hymnes plus ou moins semblables à ceux qu'on retrouve dans l'Inde et en général chez tous les peuples primitifs de même origine. » M. Croiset, *Hist. de la Littér. gr.*, I, 57.

« De ces poètes primitifs, dont le rôle fut si grand pourtant dans le progrès de la civilisation, nous ne savons rien ; et l'antiquité elle-même ne les a pas mieux connus. Mais pour se dissimuler son ignorance, elle a créé un certain nombre de personnalités mythiques Orphée et Linos, Musée, Eumolpe, Pamphos. » *Id.*, *ibid.*, p. 60.

Digitized by Google

le souvenir de toute une école de poètes religieux antérieurs à Homère à la tête desquels apparaît Orphée[1] suivi de Musée, Linus, Philammon, Thamyris, Pamphos, Eumolpe, Olen, etc., dont la ressemblance avec les Rishis védiques est frappante[2]. Tout ce que les anciens nous apprennent sur les œuvres qui leur étaient attribuées, tout ce que nous connaissons d'elles par les quelques fragments dont l'authenticité est présumable, nous laisse l'impression d'une littérature dans laquelle, comme dans les hymnes védiques, la mythologie sous une forme très primitive et de faux semblants de cosmogonie s'alliait à des développements consacrés à l'apologie des divinités du sacrifice. Ainsi qu'on l'a remarqué déjà[3], de cette littérature procèdent Homère, Hésiode, Pindare et tous les anciens lyriques; et, là encore, il y a parallélisme étroit avec les rapports de filiation plus ou moins directs qu'on constate dans l'Inde entre les grandes épopées et les hymnes védiques eux-mêmes.

Quant au fait d'avoir attribué les vieux chants liturgiques de la Grèce à des auteurs dont le caractère my-

[1] Voir Gerhard, *Ueber Orpheus und die Orphiker*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1862.

[2] « En faisant la part des doutes nécessaires, il n'en reste pas moins qu'une poésie religieuse, aussi élémentaire qu'on voudra dans ses formes, mais considérable par son influence, a certainement existé dans la Grèce continentale dès les temps préhistoriques. » M. Croiset, *op. cit.*, p. 63.

[3] A. Croiset, *La Poésie de Pindare*, p. 157, admet que le lyrisme sous sa forme populaire est peut-être plus ancien que l'épopée elle-même.

Digitized by Google

thique est évident, nous en voyons le pendant exact dans la tradition tout aussi fictive qui considère les Rishis comme les chantres inspirés des hymnes du Rig-Véda. La réalité de l'existence de Kaṇva et de Dîrghatamas est pour le moins aussi douteuse que celle d'Orphée, de Linus ou de Musée. De part et d'autre, tout porte à le croire, on est en présence d'anciennes épithètes, des divinités du sacrifice dont on a pris à un moment donné l'habitude d'employer le nom à signer en quelque sorte les œuvres anonymes des aèdes sacerdotaux tombés depuis longtemps dans l'oubli.

Il n'est pas jusqu'à la conservation de telle ou telle série de chants liturgiques aux mains de telle ou telle famille de prêtres, comme celle des Lycomèdes [1], qui ne rappelle vivement la répartition primitive des hymnes védiques entre les différentes Çâkhâs, ou écoles brâhmaniques, qui nous ont transmis de concert la collection des anciens documents se rattachant dans l'Inde à la littérature primitive du sacrifice. Seulement, ici, l'organisation sacerdotale reposait sur une tradition beaucoup plus uniforme et régulière qu'en Grèce, où l'édification de sanctuaires nombreux et sans rapports nécessaires les uns avec les autres eut pour effet de détruire le germe de l'unité religieuse, et d'assurer à chaque centre liturgique une indépendance funeste à la garde, non seulement du faisceau des vieilles croyances communes, mais aussi à celle des textes oraux ou écrits qui s'y rattachaient d'une manière plus ou moins

[1] Gerhard, *op. cit.*, note 62.

Digitized by Google

directe. Les monuments traditionnels du culte d'autrefois ne subsistèrent que là où le maintien de l'orthodoxie trouva des garanties dans une sorte de fédération, qui faisait obstacle à l'altération partielle ou graduelle du culte des anciens jours, et à l'oubli des documents sur lesquels il reposait. A partir surtout du jour où elle se concentra aux mains d'une caste, la vieille religion de l'Inde s'organisa et se pratiqua d'une manière en quelque sorte solidaire entre les principales familles de prêtres qui constituèrent le sacerdoce ; de là, la conservation des hymnes védiques et de toute la littérature qui en est venue. En Grèce, au contraire, l'ensemble des choses religieuses s'éparpilla de bonne heure au gré des conditions politiques et géographiques, et l'on vit se substituer de toutes parts, aux rites et aux hymnes apportés du berceau commun de la race, des pratiques et des formules appropriées aux circonstances et susceptibles de se modifier indéfiniment avec elles. Ainsi s'explique la perte des chants primordiaux et leur remplacement successif par les œuvres, religieuses d'abord, mais avec des tendances de plus en plus profanes, des poètes lyriques, épiques et dramatiques, qui succédèrent aux prêtres-poètes de la période mythique et auxquelles est due en dernier ressort la merveilleuse expansion de toutes les formes de l'art grec à l'époque classique.

Ajoutons que, si l'on considère les chants des lyriques grecs, depuis Arion, Stésichore, Simonide, etc., jusqu'aux tragiques (pour les parties chorales de leurs œuvres), comme la continuation des hymnes religieux

Digitized by Google

attribués aux poètes mythiques de la Thrace, et qu'on se rende compte des rapports probables qui apparentent ces hymnes à ceux de l'Inde védique, on ne sera pas étonné des ressemblances nombreuses que l'on peut constater entre les bizarreries du style du Rig-Véda et les hardiesses de celui des odes d'un Pindare ou des chœurs d'un Eschyle. Les surprenantes alliances de mots, les raccourcis extraordinaires, les métaphores osées, qui semblent chez ceux-ci les effets d'un art savant allié à une inspiration impétueuse, sont plutôt encore, il est permis de le croire, l'imitation et le développement de procédés familiers dès la plus haute antiquité aux poètes hiératiques. La grande ressemblance, à cet égard, du style des lyriques grecs [1] montre qu'il s'agit surtout ici d'une tradition de genre et d'école, et non pas de facture naturelle et personnelle. Le beau désordre de l'ode, au point de vue de la forme, est en grande partie un legs des primitifs, et le témoignage persistant de leurs luttes contre la langue rebelle et la matière ingrate d'autrefois.

Comme la suite le montrera, et comme le laisse déjà pressentir le fait que la destination exclusive des hymnes du Rig-Véda était d'accompagner le sacrifice, tous ces hymnes ne concernent que lui. On en aperçoit facilement la conséquence : les hymnes n'ayant d'autre objet que le sacrifice et constituant d'ailleurs les seuls documents propres à nous renseigner sur l'état le plus ancien de la religion des Hindous, à l'origine cette religion,

[1] Voir A. Croiset, *La poésie de Pindare*, p. 440.

Digitized by Google

en tant du moins que nous pouvons la connaître, consistait uniquement dans l'acte liturgique qu'ils nous décrivent sans cesse. Nous venons de voir en outre que, selon toute vraisemblance, la religion primitive de la Grèce reposait sur des documents analogues aux hymnes védiques. Tout porte donc à croire qu'ici et là les rites du sacrifice formaient toute la liturgie; et, d'après un mode de raisonnement que nous avons justifié plus haut, il est permis d'inférer de cette identité du culte dans les deux races sœurs que la source en remonte à la nation mère, c'est-à-dire que le sacrifice est la forme, au moins extérieure et pratique, de la religion indo-européenne.

La détermination de ce point de départ de nos études a pour effet de nous indiquer la question que nous devrons essayer de résoudre d'abord : Qu'est-ce que le sacrifice ?

D'après tout ce que nous savons déjà, c'est au Rig-Véda que nous aurons à emprunter les éléments de notre réponse. Le sacrifice védique est une cérémonie qui consistait à allumer et à entretenir un feu solennel à l'aide d'une liqueur inflammable, et qu'on accompagnait d'un chant rythmique consacré à l'apologie de cette cérémonie [1], c'est-à-dire à souhaiter qu'elle

[1] « Hérodote (I, 132) nous apprend que chez les Perses un mage assistant à chaque sacrifice, chantait pendant la cérémonie une poésie théogonique. Quelque chose d'analogue a pu exister anciennement en Grèce. Le sacrifice appelle naturellement l'hymne, qui lui donne sa signification et qui le consacre. L'hymne dut par conséquent à l'origine faire partie du sacri-

Digitized by Google

s'accomplit et à célébrer son accomplissement. Le sens étymologique des différents mots qui désignent le sacrifice en sanscrit et en grec ne fait qu'appuyer cette définition, en montrant que tous s'appliquent au rôle rempli par l'un ou l'autre élément du rite sacrificatoire, — la libation avec laquelle le feu est allumé, ou le feu lui-même produit et nourri par la libation inflammable.

fice, soit qu'il fût chanté pendant la cérémonie religieuse, soit qu'on le réservât pour le repas qui en était la suite.» M. Croiset, *op. cit.*, p. 79.

« La poésie chantée, sous les formes les plus diverses, a certainement existé en Grèce de toute antiquité. Il n'est même pas douteux que la race grecque. lorsqu'elle se détacha du rameau ethnique auquel elle appartenait, n'ait apporté dans son nouveau pays des chants traditionnels antérieurs à la séparation... D'autres (à propos de l'origine de la musique) mettaient en avant les noms d'Amphion, d'Orphée, de Linos, de Musaeos, d'Eumolpos, d'Olen, d'autres encore. Ces noms mythiques sont obscurs et vagues... il y a là le souvenir confus d'une poésie religieuse primitive, issue d'origines diverses, mais toujours attachée aux sanctuaires, aux cérémonies du culte, et qui a produit des hymnes... Après que l'épopée s'en fut détachée (des hymnes) ils continuèrent d'exister comme un genre à part; mais l'épopée réagit sur eux, et les hymnes dits homériques sont des hymnes évidemment fort différents de ceux qu'on avait pu chanter à Delphes ou à Délos avant la formation de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Cette forme primitive des hymnes ne disparut pas d'ailleurs pour cela tout entière. On chantait encore à Délos, au temps d'Hérodote, des hymnes fort anciens attribués à Olen. Pausanias lui-même croyait en lire de son temps. La littérature dite Orphique, avec son allure de litanie et de prière, devait aussi offrir quelque ressemblance avec des hymnes primitifs. » A. Croiset, *Hist. de la Littér. gr.*, II, p. 13 *seqq.*

Digitized by Google

En sanscrit, deux racines servent surtout à désigner l'action de sacrifier. Ce sont : 1° *hu* « verser, répandre, faire couler » (*cf.* le correspondant grec χέω, même sens), d'où *hotar*, « sacrificateur », proprement « celui qui verse la liqueur du sacrifice », *hotra*, « oblation liquide », proprement « ce qui verse, coule », etc.

2° *Yaj* « sacrifier » [1], sens primitif probable, « répandre ».

En grec, les verbes χέω et λείβω expriment la même action que les racines sanscrites dont il vient d'être question, à savoir celle de verser la libation sur l'autel.

Il convient d'y joindre χερνίπτω, qui dérive de χερνίψ, composé de χείρ, « main », et de νίπτω, « arroser ».

En se plaçant à un autre point de vue, c'est surtout par le verbe θύω (aussi θυίω), « brûler, consumer », que les Grecs ont exprimé l'idée de sacrifier. La racine de ce verbe est voisine de celle qui est dans θεϝ-ος, « dieu », primitivement le brillant; l'idée commune est celle de briller-brûler. Une longue série de mots intéressants se rattache à la même racine. Citons entre autres : θύω, θυίω « être ardent, s'agiter vivement » ; θυάζω, même sens, dérivé de θυάς ou θυίας, « ardente », d'où « bacchante » ; θυῖα « fête de Bacchus [2] » ; θυηλή « offrande » ou « victime brûlée sur l'autel » ; θυσ-τάς « qui concerne le sacrifice » et substantivement « bacchante » ; θοίν-η « festin » (primitivement, celui où l'on mangeait les victimes du sa-

[1] *Yaj* pour **syaj*, **syañj* : parenté vraisemblable avec *syand* « couler ».

[2] *Cf.* θυσιάς, même sens, et θυσίαζω, même sens que θύω et θύαζω.

Digitized by Google

crifice) ; θίασος pour *θϝιασος (cf. θυίας), même sens primitif que θοίνη, etc.

La définition que j'ai donnée du sacrifice védique, surtout avec le relief qu'elle tient du sens primitif des termes qui s'y rapportent, paraît incomplète, je ne dois pas hésiter à le reconnaître, eu égard à l'idée qu'on a généralement de cette cérémonie. Abstraction faite du paradoxe de Bergaigne sur le sacrifice-envoûtement, on admet à peu près d'un commun accord qu'il y a là l'exécution réelle ou symbolique d'un marché entre les dieux et les hommes : les sacrificateurs offrent aux dieux l'oblation en échange des bons offices qu'ils sollicitent de leur toute-puissance. Il est incontestable d'ailleurs que tels étaient l'objet et la signification du sacrifice à l'époque d'Homère [1]. Mais le Rig-Véda, nous le savons, est antérieur à l'*Iliade;* l'état religieux qu'il reflète est beaucoup plus primitif que celui dont ce poème nous présente le tableau, et rien dans les hymnes qu'il contient ne nous autorise à penser que l'idée du sacrifice-échange est une idée védique. Quel était donc alors le but de l'acte sacré? Cette question revient à dire : quelle a été la cause première de la religion chez les Indo-Européens? Je dois déclarer, avant d'aller plus loin, que, pour essayer d'y répondre, je ferai abstraction de toute explication mystique, et que je prendrai à tâche de me représenter les conditions naturelles dans lesquelles a germé le bourgeon destiné à devenir, avec

[1] La prière de Chrysès à Apollon, au commencement du premier livre de l'*Iliade*, suffirait à le prouver.

Digitized by Google

l'aide du temps, un arbre au tronc si robuste et aux rameaux si étendus. En se plaçant au point de vue purement rationnel, personne, je crois, ne refusera de m'accorder que la religion a eu un commencement, qu'il a été un temps où elle n'existait pas, et que je suis autorisé à me demander tout d'abord quelles en ont été les premières formes dans leur rapport avec le sacrifice.

Je n'hésiterai pas à repousser *a priori* la réponse qui consisterait à dire qu'elles reposent sur l'idée de Dieu ou d'un être indépendant des forces de la nature et qui les gouverne. Dieu, ainsi conçu, ne tombe pas sous les sens; c'est une hypothèse mystique que l'homme primitif est incapable de former, parce que les facultés d'abstraction et d'imagination qui sont nécessaires à cet effet lui font défaut. Je n'en veux d'autre preuve que le sens essentiellement concret et réel des mots primitifs de toutes les langues connues [1]. L'oblation du sacrifice, si on considère le sacrifice comme la forme primitive de la religion dans notre race, n'était donc pas destinée à Dieu ou aux dieux. Son bénéficiaire réel et voulu n'était autre, ne pouvait être autre, que le feu même de l'autel conçu simplement et naturellement sous l'aspect qu'il présente aux yeux de l'homme qui l'approche.

Mais jusqu'ici nous n'avons pas la clé de la céré-

[1] En vertu de ce principe, qui est celui de tous les linguistes, un mot comme le sanscrit *deva* a dû *nécessairement* s'appliquer d'abord à un objet concret et perceptible. Par là, la question de l'origine de la religion, on ne saurait trop insister sur ce point, se ramène à déterminer la nature de l'objet *concret* et perceptible que le mot *deva* a désigné d'abord.

Digitized by Google

monie, et nous ne voyons pas encore pourquoi les Indo-Européens ont pris l'habitude de faire les oblations au feu, c'est-à-dire de l'allumer et de l'entretenir d'une manière solennelle. Puisque rien de mystique n'a présidé à l'origine de cette coutume, il faut bien en chercher la source dans le besoin et l'usage. Le feu sacré n'est qu'une forme choisie du feu domestique; c'est le feu domestique et journalier élevé petit à petit à la dignité de feu de luxe ou traditionnel, à la suite d'un dédoublement qu'explique la nécessité de conserver le foyer perpétuel, à une époque où le rallumer chaque fois qu'il le fallait était chose difficile[1].

On admettra d'autant mieux, ce semble, cette transition de la nécessité à la solennité que toute cérémonie ou toute coutume solennelle ne doit, en général, sa solennité même qu'à la disparition du caractère pratique qu'elle avait à l'origine; elle tire précisément son prestige et la valeur qui lui est propre de l'abandon de sa raison d'être, dont l'oubli a supprimé la possibilité d'un examen souvent incompatible avec la durée et le respect. C'est le jour où il a pu cesser d'être considéré comme utile, que le feu domestique a commencé d'être considéré comme sacré.

D'autres causes contribuèrent encore, sans doute, à solenniser la cérémonie du sacrifice. Entretenu d'une façon constante au sein des familles, il devint naturel-

[1] « La fille (chez les Romains) entretient le feu du foyer, qui est une image sacrée de la famille *et qu'on ne doit jamais laisser éteindre.* » Boissier, *La Religion romaine*, II, 206. Les voyageurs ont observé la même coutume chez les sauvages.

Digitized by Google

lement le symbole de leur perpétuité et de leur indépendance mutuelle. Traditionnel et particulier, il réunissait ainsi les conditions les plus favorables, aux époques primitives, pour provoquer la vénération et mériter les soins désintéressés dont il était l'objet.

La nature de l'oblation védique présente du reste un indice important, à côté de bien d'autres, du caractère athéistique, pour ainsi dire, du sacrifice primitif. Cette oblation est essentiellement combustible ; elle n'a visiblement et rationnellement d'autre but que d'entretenir le feu sacré ; c'est, presque à la lettre, de l'huile qu'on verse dans la lampe. Ses effets apparents, réels, sont les sûrs garants du mobile auquel obéissaient les anciens sacrificateurs ; ils l'allumaient pour ce feu même, comme le faisaient encore les Vestales au temps des Romains, et ils consacraient ainsi de plus en plus une coutume dont l'origine (c'est celle de toutes les coutumes) était née du besoin. Ce ne fut que tardivement que les offrandes d'animaux se substituèrent, en partie, aux combustibles proprement dits, et, ainsi que nous le verrons, la cause de cette innovation résulta de purs jeux de mots, ou de métaphores prises au propre, qui firent que les brebis et les vaches-libations, c'est-à-dire les combustibles nourriciers du feu sacré comparés à des femelles qui allaitent leurs petits, considérées comme des brebis et des vaches réelles, alternèrent sur l'autel avec les liquides inflammables, dont elles n'étaient que les symboles verbaux dans les anciens hymnes [1].

[1] Cette hypothèse prend le caractère de l'évidence, si l'on

Digitized by Google

Quant à ces hymnes eux-mêmes, on peut se les représenter, sous leur forme primitive, tout à la fois comme des élans de joie provoqués chez l'homme par la vue de la plus précieuse de ses œuvres, et comme des sortes de *mementos* et d'encouragements, auxquels les sacrificateurs avaient recours pour s'exciter à la besogne sacrée et pour y exciter les éléments du sacrifice qu'ils personnifiaient pour la circonstance. Les hymnes du

rapproche l'expression védique *çatagvinam rayim*, « la richesse (la libation) qui consiste en cent vaches », c'est-à-dire qui est pour le feu sacré, comparé à un veau, comme le lait de cent vaches, du grec ἑκατόμβη, et si l'on réfléchit à l'invraisemblance des hécatombes homériques, en prenant le mot dans son sens propre de « (sacrifice) pour lequel cent bœufs (ou cent vaches) sont immolés ». — Un indice important de la substitution des victimes animales aux libations pures et simples se retrouve aussi dans les formules latines des rituels où l'on employait le mot *macte*, comme *macte hoc vino inferio esto; macte hoc porco esto* (Cato RR. 132, 139), telles que les explique ce passage de Servius, *ad Aeneid.*, IX, 641 : *Quoties aut tus aut vinum super victimam fundebatur dicebant : Mactus est taurus vino, vel ture, hoc est cumulata est hostia, et magis aucta*. Le mot *mactus*, « grandi, accru », s'appliquait d'abord exclusivement au feu du sacrifice développé par la libation; plus tard, il est resté attaché aux victimes qui ont remplacé celle-ci, mais d'une manière abusive, et dont l'effet a été de transformer le sens du verbe dérivé *mactare*, primitivement « grandifier », en celui d' « immoler ». Ainsi dans Virgile (*Aen.* IV, 57) : *mactant bidentes*, « ils sacrifient des brebis »; mais au sens étymologique, et en se rapportant aux anciens rites du sacrifice, « il font grandir (en les allumant) les libations comparées à des brebis qui donnent leur lait». — Pour un changement analogue dans le sens du verbe latin *adolere*, voir le *Dictionnaire étymol.* de Bréal et Bailly, *sub verbum*.

Digitized by Google

Rig-Véda n'ont pas encore d'autre objet ; ce ne sont ni des prières, ni des formules propitiatoires ; eux aussi ne favorisent le sacrifice que pour le sacrifice, et fournissent ainsi les témoignages les plus certains de l'antériorité de la cérémonie eu égard à la religion, si l'on entend par celle-ci la disposition d'esprit sous l'effet de laquelle l'homme pense et agit en subordonné des dieux.

Pour que la religion sortît du sacrifice, il fallait que la crainte et la vénération, ces sentiments qui à l'état vague ont été de tout temps ceux de l'homme et qui contenaient en germe toute la religiosité, trouvassent en lui un sol fécond et une résidence fixe ; il fallait, en d'autres termes, que le sacrifice servît de lien entre ces mêmes sentiments et l'idée de Dieu, avec les attributs d'immortalité, d'invisibilité, de puissance créatrice et régularisatrice, etc., qui en sont inséparables. C'est l'évolution de cette idée, dans les principales directions qu'elle a prises, et en tant que fille du sacrifice, dont il convient maintenant d'examiner les causes premières et les manifestations initiales.

Digitized by Google

CHAPITRE II

LES PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE L'IDÉE DE DIEU

La plupart des savants qui ont touché, dans ces dernières années, à la question des développements initiaux de l'idée de Dieu considérée au point de vue rationaliste, se sont inspirés tout à la fois des théories de M. Herbert Spencer et des observations recueillies dans les ouvrages de MM. Lubbock et Tylor sur les origines de la civilisation. Telle est surtout la position prise par M. le comte Goblet d'Alviella, dans la série de conférences qu'il a publiées récemment sur ce sujet [1]. Ce sera donc résumer les idées courantes qui circulent actuellement en pareille matière, parmi les esprits indépendants, que d'emprunter au savant professeur belge un rapide exposé de ce qu'il appelle « la genèse de l'idée de Dieu ».

Si l'on se reporte à l'état primitif de l'espèce humaine, il est arrivé un moment où le sauvage, destitué jusque-là de toute conception d'ensemble sur la nature des forces physiques qui agissent sous ses yeux, s'est

[1] *L'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, Paris, 1892.

Digitized by Google

demandé quelles en étaient les causes. Instinctivement, il a été porté à les assimiler à celle qui préside à ses propres actes, c'est-à-dire à la volonté. Or, la volonté résidant en lui sous une forme qu'il ne connaît pas, mais dont l'existence est sûre, il en a conclu que l'eau, le vent, les nuages, les corps célestes, les animaux, les plantes mêmes se meuvent, agissent ou croissent sous l'influence d'une volonté invisible semblable à la sienne.

A ces premières réflexions s'en ajoutèrent d'autres provoquées par les rêves, dont les images confondues avec la réalité eurent pour effet d'éveiller chez le sauvage l'idée d'un double état de la personnalité : celui dont on a la perception et la conscience dans l'état de veille, et un second, qu'on voit en songe en rêvant de soi-même ou de quelque personne morte [1].

Cette autre forme de l'individu, considérée comme plus subtile que l'autre, servit d'acheminement vers la notion de spiritualité, en même temps qu'elle fit croire à une séparation possible du corps et de son *double*. L'analogie étendit la même croyance aux êtres et aux objets auxquels, par analogie déjà, on avait attribué une volonté et une personnalité pareilles à celles de l'homme. Du reste, le *double* humain vu en rêve, même après la mort de celui qu'il représentait, contribua à éveiller l'idée de la survivance des morts, sous la forme d'une ombre de nature plus ou moins spirituelle ou

[1] C'était déjà l'idée des anciens. Voir Boissier, *La Religion romaine*, I, p. 265.

Digitized by Google

éthérée. Mais, si l'ombre ou l'esprit des hommes continue d'exister après l'anéantissement de leur corps purement matériel, pourquoi n'en serait-il pas de même de la volonté ou de l'esprit qui anime tous les êtres de la nature ?

La réponse que ne pouvait manquer de recevoir cette question, dans le for intérieur des hommes primitifs, fut le principe de l'animisme et du fétichisme, c'est-à-dire de conceptions fondées sur la croyance à des esprits qui, tout en étant en rapport particulier avec tel ou tel objet, peuvent en sortir, lui survivre et même s'en détacher d'une manière absolue et acquérir ainsi une indépendance complète. Il suffira maintenant que ces esprits aient eu pour résidence première des phénomènes permanents et considérables comme le soleil, la lune, la terre, le ciel, les eaux, les vents, etc., pour que la notion des dieux éternels et tout-puissants, quoiqu'invisibles, s'éveille et se développe dans l'imagination des hommes.

J'ai fort écourté les habiles développements auxquels M. Goblet d'Alviella a eu recours pour exposer le système, mais je crois en avoir reproduit les points essentiels. L'idée de Dieu serait en somme, selon lui et l'école qu'il représente, le résultat de l'attribution des qualités du *moi* à des objets, dont l'automatisme et la puissance sur l'homme paraissent évidents, si on les considère à un point de vue purement empirique, et qui ont mérité par là le rôle suprême que leur a pieusement reconnu la vénération de nos lointains ancêtres. Mais, malgré les bases d'apparence rationnelle et expé-

Digitized by Google

rimentale sur lesquelles reposent les théories qui viennent d'être esquissées, la critique, ce me semble, en est facile au nom même de l'expérience et de la raison.

Tout d'abord, l'analyse psychologique instinctive dont on nous parle, et à la suite de laquelle l'homme primitif en serait arrivé par analogie à animer tous les objets, est extrêmement invraisemblable. La connaissance va du dehors au dedans et du concret à l'abstrait. C'est aux caractères extérieurs et perceptibles des choses que l'on s'est intéressé d'abord ; il a fallu venir jusqu'à Descartes pour qu'on s'occupât de la question de l'âme des bêtes, et, de nos jours encore, il n'y a guère que les philosophes de métier qui établissent facilement une distinction entre la volonté et les organes matériels qui lui obéissent. La psychologie, même sous sa forme la plus simple, n'apparaît jamais d'ailleurs au début de la philosophie. C'est par des questions de cosmogonie et de physique que s'indique, pour commencer, la curiosité intellectuelle de l'homme. Il se demandera naïvement d'où vient le monde et de quoi il est composé, sans que rien ne révèle, dans ces spéculations initiales, la préoccupation de savoir quelle est la force interne qui fait que l'eau coule, que le vent souffle, que l'animal marche ou que la plante se développe. Le mouvement paraît tellement inhérent à ces phénomènes, et ceux-ci lui sont si familiers, que l'idée d'en chercher le pourquoi n'arrive qu'avec une science qui a déjà cessé d'être rudimentaire et un état d'esprit bien éloigné de l'ignorante quiétude des époques primitives.

Digitized by Google

Quelle distance du reste entre l'idée fort naturelle, je le reconnais, qui consisterait à assimiler ce qu'il y a d'actif dans l'homme avec la cause motrice de l'animal, et la déification du vent, par exemple, en vertu d'une suite de raisonnements comme ceux-ci : ce qui meut le corps est l'esprit, et l'esprit peut être tout-puissant ou Dieu ; or le vent s'agite ; donc il contient des esprits qui sont des dieux?

Mais, si l'on accorde trop à l'intelligence et à la faculté de réflexion du sauvage, en voyant en lui un psychologue plus expert et plus éveillé que ne l'étaient Thalès de Milet ou Anaximène, ne le rabaisse-t-on pas en quelque sorte au-dessous de l'animal, en lui refusant la faculté de distinguer nettement entre les perceptions réelles et celles du rêve? Pour croire aux confusions qu'on lui prête à cet égard, il me faudrait d'autres garanties que des anecdotes plus ou moins authentiques, et reposant sur des faits plus ou moins bien observés, qu'on recueille de toute main dans les récits des voyageurs. Les illusions les moins compatibles avec les exigences de la sécurité personnelle guetteraient et conduiraient à mal l'homme capable de prendre le rêve pour la réalité. Qui ne s'est vu en songe tomber d'une hauteur prodigieuse sans se faire aucun mal? Le sauvage ira-t-il se précipiter d'un arbre ou d'un rocher sur la foi d'un rêve analogue dont il se sera éveillé sain et sauf? La notion du réel, en tant que réel, est la condition même de la prudence élémentaire à laquelle l'homme doit à chaque instant la conservation de la vie, et toute hypothèse fondée sur l'absence

Digitized by Google

de cette notion primordiale peut être qualifiée de fausse.

Mais quel sera donc le principe de la religiosité chez le sauvage, s'il est impossible, en bonne logique, de l'attribuer à une sorte d'analyse psychologique instinctive, combinée avec un dédoublement de la personnalité que favorise le rêve? Cette question, on ne l'a pas assez remarqué, à ce qu'il semble, dépend d'un autre problème dont les termes peuvent se poser ainsi : Est-ce bien chez les sauvages mêmes que sont nés les sentiments et les usages religieux que leur attribuent les voyageurs? En d'autres termes, est-on là en présence d'idées et de coutumes développées spontanément, ou simplement d'emprunts ou d'apports ayant pour point de départ les centres primitifs de la civilisation?

On sait que cette seconde alternative est voisine de l'opinion de ceux qui admettent une révélation primitive, dont le paganisme, dans son ensemble, serait à la fois une corruption et un souvenir. Si l'on réduit cette hypothèse à la possibilité d'une propagation des croyances des plus anciens peuples civilisés sur toute l'étendue du globe, croyances qui s'élèvent et s'épurent là où le niveau intellectuel a monté et qui s'abaissent au contraire parmi les races dont l'état mental est inférieur, elle devient hautement probable, à première vue, surtout si l'on remarque que l'extension, à toutes les parties du monde où la culture est supérieure, du brâhmanisme et du judaïsme, sous les formes du bouddhisme, du christianisme et de l'islamisme, est démontrée par des faits constants. N'est-il pas permis

Digitized by Google

de croire que, si les vieilles religions de l'Asie ont fait souche d'une manière si féconde, chez les nations où se sont développées de concert les autres branches de la civilisation, à plus forte raison elles ont dû prendre pied, sous un état plus ou moins primitif et plus ou moins altéré, parmi les non-civilisés qui les ont connues par l'effet du voisinage ou de la colonisation ? Si l'on admet ce principe, on admettra plus facilement encore que les croyances religieuses des peuples du nord de l'Asie peuvent venir de la Chine, celles des Polynésiens de la Chine et de l'Inde, celles des nations sauvages de l'Afrique de l'ancienne Egypte et des Arabes, enfin celles des naturels des deux Amériques des peuples de l'Extrême-Orient (encore la Chine et l'Inde d'une manière plus ou moins directe), qui en ont été sans doute les premiers colons[1]. Il convient du reste d'ajouter à l'effet des très anciennes transmissions d'idées religieuses celui qu'ont produit, depuis le seizième siècle, les prédications et les enseignements des missionnaires appartenant aux différentes confessions chrétiennes. Ces derniers afflux n'ont sans doute été ni les moins féconds en résultats importants, ni les moins propres,

[1] Je suis heureux de me trouver d'accord à cet égard avec un américaniste aussi compétent que M. de Charencey qui, d'après le compte rendu de la séance du 9 février 1893 de la Société asiatique, voit dans les rapports particuliers de la légende iranéenne de Djemchid et de la légende mexicaine de Quetzalcoatl, « le Serpent emplumé », une des preuves que la civilisation américaine est d'origine asiatique et a passé dans le Nouveau-Monde un peu avant notre ère.

Digitized by Google

par les transformations qu'il ont pu subir, à donner le change sur l'origine réelle des conceptions qu'ils ont contribué à former [1].

Indépendamment des considérations qui précèdent, deux ordres de faits me semblent encore de nature à militer tout particulièrement en faveur de l'hypothèse d'un transport des conceptions religieuses des premières nations civilisées aux retardataires et aux déchus de la civilisation par voie de tradition, d'emprunt ou d'infiltration lente et de proche en proche.

J'ai, premièrement, en vue la surprenante extension des fables ou contes d'origine aryenne dans le monde entier [2]. Si le *Petit Poucet*, par exemple, a pénétré partout, bien qu'on ne saurait raisonnablement douter qu'un récit aussi caractéristique ait pu être imaginé en

[1] L'objection qu'on peut tirer de la diversité des langues des sauvages a bien moins de poids qu'on ne pourrait être porté à le croire en faveur de leur indépendance mutuelle et, par conséquent, de celle des idées religieuses qui, en même temps que l'idiome, forment la principale caractéristique intellectuelle des peuples primitifs. On sait, en effet, que les langues, dont la fixité n'est favorisée par aucune tradition écrite, sont susceptibles de changer pour ainsi dire à vue d'œil, et que leur état actuel doit être si différent de leur forme originaire, qu'il est impossible qu'on sache ce qu'elles ont pu avoir de commun les unes avec les autres, ou avec les idiomes de nations plus civilisées, dix, vingt ou trente siècles avant le nôtre. En un mot, l'unité ou la diversité d'origine des différentes langues de la terre, et par analogie celles des religions, sont des questions qu'il paraît impossible de trancher dans un sens ou dans l'autre, d'après les faits directs dont on dispose à cet effet.

[2] *Cf.* Cosquin, *L'Origine des contes populaires européens*,

Digitized by Google

plusieurs lieux différents, on doit admettre, à plus forte raison, la possibilité d'une propagation analogue des idées sur les esprits, les sorciers, les fétiches, etc., dont les centres d'origine sont multiples et qui auraient essaimé simultanément de l'Égypte, de la Chine, de la Babylonie et de l'Inde.

Une autre raison (et ce n'est pas la moins forte) pour qu'on soit en droit de mettre en doute la spontanéité du développement de la religion chez les sauvages, c'est l'absence de tout indice sûr d'une amorce de ce développement, parmi les peuples d'Europe antérieurs aux Indo-Européens. Les vains efforts de M. Goblet d'Alviella pour interpréter dans ce sens certains résultats des recherches préhistoriques[1], sont la meilleure preuve, à mon avis, de ce qu'on peut appeler l'irréligion initiale des premiers habitants de l'Italie ou de la Gaule; et qui ne voit que, si le sentiment religieux faisait défaut chez les hôtes des stations lacustres, on est autorisé à penser que les traces qu'on en peut trouver parmi les Hottentots ou les Papous, dont le degré de civilisation est à peu près le même, sont le résultat plutôt d'un enseignement venu du dehors, que de l'éclosion naturelle d'idées qui manquaient vraisemblablement aux tribus européennes que j'ai en vue?

Mais, quand même toutes les observations qui viennent d'être présentées ne sembleraient pas décisives, dans le sens de l'inaptitude des sauvages à concevoir directement des idées religieuses, on reconnaîtra au

[1] *Op. cit.*, chap. I.

Digitized by Google

moins qu'elles autorisent, là surtout où des documents sûrs comme dans l'Inde aryenne conduisent à le faire, à attribuer à ces idées des conditions d'origine différentes de celles que les savants, qui s'inspirent de la sociologie positiviste et du folk-lore, sont disposés à considérer comme nécessaires et à trouver partout. Nous avons déjà vu que la conception védique du sacrifice requiert une tout autre explication que la leur. L'examen du développement de l'idée de Dieu, d'après les mêmes textes va nous fournir la preuve, qu'ici aussi l'évolution s'est faite par des moyens où la psychologie n'est pas directement en cause.

Le mot védique *deva*, auquel s'est attachée l'idée de Dieu, correspond au grec θεός et au latin *divus*. Ceux-ci et celui-là correspondent respectivement à leur tour, à titre de dérivés adjectifs, au sanscrit *dyôs*, au grec Ζεύς et au latin *Deus*, dont le sens primitif est lumière, éclat ou chose lumineuse (le jour, le ciel, etc.). Les devas védiques sont les lumineux, c'est-à-dire les feux (ou les flammes) du sacrifice considérés au singulier ou au pluriel et susceptibles d'être personnifiés métaphoriquement et collectivement auprès d'autres désignations particulières du feu du sacrifice considéré au singulier, comme celles d'Agni, Indra, Varuṇa, etc. La fréquence de l'emploi du mot *deva*, au pluriel, comme substitut collectif des noms au singulier du feu sacré l'a facilement érigé en appellation générique de l'objet désigné par ses synonymes. C'est ainsi que les dévas sont Agni, Indra, Varuṇa, etc., et que chacun de ces

Digitized by Google

derniers est un déva; mais on ne perdra pas de vue que ceux-là, à l'égard de chacun de ceux-ci, et réciproquement, ne représentent que des distinctions verbales, ou ne sont que les différents noms d'un même objet, — le feu ou les flammes du sacrifice.

Que tel est le sens primitif et réel du mot *deva*, c'est ce qui ressort de l'ensemble des textes védiques où ce mot est employé. Citer tous ces passages m'entraînerait trop loin ; il me suffira pour l'instant d'invoquer, à titre d'exemple, le témoignage des vers 2 et 5 de l'hymne 1 du premier livre du Rig-Véda, où il est dit : « qu'Agni amène ici (c'est-à-dire à l'autel) les dévas [1]; » — « Agni... le déva est arrivé par le moyen des dévas [2]. »

Il est vrai que ces passages sont susceptibles d'une double explication. Au sens mystique, on entend (vers 2) qu'Agni, le feu sacré personnifié et l'intermédiaire entre les hommes et les dévas (êtres invisibles qui habitent le ciel), est prié par le sacrificateur d'aller chercher ceux-ci afin qu'ils participent à l'offrande ; et, au vers 5, en forçant un peu le sens grammatical de l'instrumental *devebhiḥ*, qu'Agni a réussi dans sa mission et est parvenu au lieu du sacrifice accompagné des dévas. Mais cette interprétation, qui est celle des brâhmanes et que leur ont empruntée la plupart des savants d'Occident, part d'une hypothèse que contredit chaque ligne des hymnes, à savoir que les poètes védiques étaient des voyants ou des imaginatifs, dont les

[1] Sa (agniḥ) devân iha vaksati.
[2] Agniḥ..... devo devebhir â gamat.

Digitized by Google

chants s'adressaient à des êtres supra-sensibles. Rien n'est moins exact : les hymnes sont essentiellement réalistes ; les auteurs n'y parlent que de choses qu'ils ont vraiment sous les yeux, et le seul sens qu'admettent l'esprit général de cette littérature et, dans le cas particulier, les strictes exigences de la grammaire, c'est : 1° qu'Agni doit amener les dévas, c'est-à-dire ses flammes, ou lui-même ; — en d'autres termes, il est invité à apparaître allumé sur l'autel ; et 2° qu'ainsi que le sacrificateur le constate, il est arrivé grâce à ses flammes, avec elles et par elles ; — en un mot encore, qu'il brille actuellement sur l'autel et que le sacrifice s'accomplit.

Le caractère mystique des dévas, dès l'époque védique, ressortirait pourtant, à ce qu'on affirme, des épithètes qu'ils reçoivent dans les hymnes. Là déjà ils seraient les immortels, et cette qualification, qui est aussi celle des dieux d'Homère et de Virgile, semble peu conciliable avec l'idée positive, perceptible et concrète à laquelle correspondrait leur nom d'après ce qui a été dit plus haut. Mais tout s'explique, si l'on se rappelle que l'évolution mythique est avant tout affaire de mots, et si l'on examine en conséquence la valeur grammaticale et le sens primitif des épithètes divines auxquelles s'est attachée en sanscrit et en grec la signification d'immortel.

Ces épithètes sont, dans la langue védique, *amṛta* et *amartya*, et, en grec, ἄμβροτος et ἀθάνατος. Or, *amṛta*, comme ἄμβροτος, est un participe passé précédé d'*a* privatif, qui ne signifie pas « immortel », mais « non

Digitized by Google

mort » ; ἀθάνατος a le même sens et ne saurait se traduire exactement que par l'expression « qui n'a pas la mort » ou « qui n'est pas mort ». On voit l'importance de cette distinction pour la question qui nous occupe : les dieux non morts ne représenteront plus nécessairement des entités jouissant d'attributs imaginaires ou tout au moins contraires aux données de l'expérience, mais pourront très bien personnifier les flammes brillantes, ardentes ou actives du feu sacré. Cette hypothèse vraisemblable deviendra une certitude, si nous nous mettons en présence des textes, et particulièrement de ceux qui opposent les *devas amṛtas* et les θεοί ἄμβροτοι ou ἀθάνατοι, aux *mṛtas*, aux *martyas* et aux βροτοί[1]. Rien de plus fréquent que cette opposition dans les hymnes védiques; et, partout où elle a lieu, il est facile de voir que les mots *mṛta*, *marta* ou *martya*[2] « les morts », et non pas « les mortels », loin de s'appliquer aux hommes, désignent exclusivement le contraire des éléments actifs ou ignés du sacrifice, c'est-à-dire ces mêmes éléments dans leur état d'inertie, qui est celui de la libation et des flammes qu'elle contient en puissance, avant que le sacrifice n'ait lieu. Quand le feu sacré ne brille pas, il est mort : telle est, sous sa forme la plus simple, l'idée génératrice des *martas* et des *devas amṛtas*.

Voici d'ailleurs, parmi les nombreux passages du Rig-Véda qui sont propres à mettre bien en relief le

[1] *Cf.* θνητοί, « les mortels, les hommes », mais primitivement « les morts. »

[2] *Marta*, ancienne forme forte de *mṛta; martya*, dérivé et synonyme de *marta*.

Digitized by Google

sens réciproque des mots *marta* et *amṛta*, *martya* et *amartya* dans leurs rapports avec celui de *deva*, un texte qui est particulièrement clair. Je l'emprunte au vers initial de l'hymne premier du quatrième maṇḍala :

« Sacrifiez (c'est-à-dire produisez par le sacrifice), dit le poète aux prêtres, le non-mort parmi les morts ; engendrez déva celui qui n'est pas déva ; engendrez (c'est-à-dire rendez) lumineux celui qui n'est pas déva[1]. » — En d'autres termes : « faites que celui qui ne brille pas encore (Agni) devienne brillant, s'allume. »

L'antithèse *marta-amṛta* ou *marta-deva* a du reste de nombreux équivalents, et en particulier les corrélations verbales telles que : *mûra-amûra*, « inactif et actif, » *sat-asat*, « présent et absent », *jâta-aja*, « né et non-né », etc., qui toutes concernent le feu du sacrifice considéré alternativement comme allumé et éteint.

Le mot *amṛta* a donné naissance à un dérivé à sens abstrait, *amṛta-tva*, qui désigne l'état de ce qui n'est pas mort, mais qu'on traduit habituellement par « immortalité ». Le passage suivant (RV., IV, 58, 1) est bien de nature à mettre en évidence le caractère erroné de cette interprétation : « De la mer (des libations) s'est élevée l'onde savoureuse ; par le moyen du soma (c'est-à-dire par elle-même, quand le sacrificateur l'a offerte au feu)

[1] Amartyaṃ yajata martyesv â devaṃ âdevaṃ janataṃ pracetasam... âdevaṃ janata.

Digitized by Google

elle a obtenu l'activité [1]. » Comme il est absolument sûr qu'il s'agit ici de l'offrande liquide et de la condition qu'elle acquiert sur l'autel, on ne saurait raisonnablement entendre qu'elle devient immortelle.

Cet autre passage (RV., I, 110, 4) n'est pas moins décisif : « Les Ribhus (personnifications des libations enflammées), grâce à la prise, à l'activité, à la rapidité de celui qui les porte (le feu sacré), de morts qu'ils étaient ont obtenu la vie [2] » (m.-à-m. l'état de non-morts).

Aucun doute n'est donc possible sur le sens des mots qui nous occupent dans les hymnes védiques ; mais tout aussi sûre est la transformation que ce sens a subie

[1] Samudrâd ûrmir madhumân ud ârad upâṅçunâ sam amṛtatvam ânaṭ.

[2] Vistvî çamî taranitvena vaghato martasaḥ santo amṛtatvam ânaçuḥ.— *Cf.* le passage extrêmement curieux du *Çatapatha-Brâhmaṇa* cité par Muir, *Original sanskrit Texts*, vol. IV, 2e édit., p. 54-55, où Prajâpati (le soma pavamâna personnifié), qui est représenté comme à demi mort *(martya)* et à demi non-mort *(amṛta)*, et qui devient tout à fait non-mort après que les dévas eurent entouré ses parties mortes de ses parties non mortes, crée les dieux en soufflant par en haut, et les morts (ou les mortels) en soufflant par en bas.

Plus loin, p. 58, d'autres morceaux du même ouvrage montrent les dévas commençant par être morts et devenant non-morts, quand ils ont été pénétrés par le *brahman* (la libation fortifiante). *Cf.* aussi *Çat. Brâh.*, II, 2, 2, 8 *seqq.*, cité par Muir, *op. cit.*, II, page 388, note 36.

La légende grecque de Prométhée apportant le feu aux morts (βροτοί), c'est-à-dire du feu sacré personnifié allumant les libations inertes, rentre dans la même série de mythes et comporte les mêmes explications.

Digitized by Google

dans les ouvrages postérieurs et particulièrement, en ce qui concerne la Grèce, dans les poèmes homériques.

Ici les βροτοί sont nettement les (hommes) mortels, et les ἄμβροτοι les (dieux) immortels. L'évhémérisme, dont nous trouverons tant de traces dans l'interprétation que les anciens textes religieux ont reçue de la part des prêtres, à une époque où ils n'étaient plus qu'imparfaitement compris, a fait ici son œuvre habituelle. D'ailleurs, plusieurs passages des hymnes prêtaient à ce qu'on vît des sacrificateurs dans les *martas* ou les *martyas*. Il n'y avait plus qu'un pas à faire pour appliquer ces mots aux hommes en général considérés dans certaines circonstances comme formant antithèse avec les dieux. Inversement, la même antithèse détermina l'attribution du sens d'immortel à l'épithète des dieux opposée à celle des hommes. En résumé, l'idée mystique d'immortalité relative à des êtres vivants ou considérés comme tels, est en grande partie le résultat de l'influence des mots sur la pensée et, ainsi qu'on devait s'y attendre, elle ne repose sur aucune base rationnelle.

Mais, dans le Rig-Véda, l'*amṛta* est, selon le point de vue auquel on se place, le feu sacré activé par la libation, ou celle-ci transformée et vivifiée par celui-là. C'est sous ce dernier aspect que l'*amṛta* est représenté par l'ἀμβροσία de la mythologie grecque[1]. L'am-

[1] Dans les légendes de l'Inde médiévale, l'*amṛta* rend immortels, à l'instar des dieux, les hommes qui peuvent s'en procurer. Alberuni's *India*, ch. XXIV, p. 253.

Digitized by Google

broisie, nourriture des dieux homériques, est la libation qu'aspirent et que s'incorporent les flammes du sacrifice; et, si la nature réelle de cette liqueur merveilleuse est mise en pleine évidence par son identité avec l'*amṛta* védique, l'usage qu'en font les divinités de l'Olympe prouve, avec une force irrésistible, l'identité même de ces divinités et des flammes sacrées. Les traits suivants ne sauraient ajouter que des indications complémentaires à celles qui ressortent déjà du caractère fondamental du mythe. — *Iliade*, XIV, 170. Junon fait disparaître les taches de son visage avec de l'ambroisie. — La libation rend tout son éclat au feu qui s'éteint. Cf. *Il.*, XIX, 38-39, où Thétis est représentée faisant couler l'ambroisie dans les narines de Patrocle qui vient d'être tué, pour que son visage conserve sa teinte naturelle. — *Il.*, XXIII, 186-7. L'*huile* d'ambroisie est *couleur de rose*. — *Il.*, V, 777. Le fleuve Simoïs fournit de l'ambroisie aux chevaux de Héra. *Cf.* les chevaux des divinités védiques (Agni, Indra, etc.), qui boivent le soma ou l'amṛta; ces chevaux sont d'ailleurs les symboles des flammes du feu sacré qui traînent le char des libations. — *Odyss.*, XII, 63. Il est question dans ce vers des colombes qui apportent l'ambroisie à Jupiter. *Cf.* l'aigle qui, dans le Rig-Véda, apporte le soma à Indra.

De même que les dieux sont devenus immortels, au gré de métaphores et de jeux de mots qui finirent par être pris au réel et au sérieux, ils sont montés au ciel pour y élire domicile par l'effet de circonstances analogues. Ici, la principale figure en cause fut celle qui

Digitized by Google

consistait à désigner le feu sacré ou ses flammes (Agni) comme la lumière, le jour ou le ciel *(dyôs)* du sacrifice. Rien de plus facile que de passer de cette métaphore, et des formules qui l'exprimaient, à l'idée qu'Agni, ou ses substituts individuels (comme Indra), ou collectifs (comme les dévas), habitent le ciel, — ce qui revenait simplement à dire qu'ils sont l'éclat du feu ou résident en lui. On pouvait d'ailleurs appliquer les mêmes formules au soma allumé et à ses substituts, c'est-à-dire à ses épithètes personnifiées.

Pour ce qui est d'Agni, nous voyons, par exemple, qu'au premier vers de l'hymne II, 2, on le qualifie de *dyukša*, « habitant du ciel (du sacrifice) », au moment même où les sacrificateurs s'excitent à le faire grandir par la libation, et disent qu'il « s'allume », qu'il « reçoit une bonne offrande », qu'il « est brillant », qu'il « fait couler (en l'absorbant) la liqueur du sacrifice », etc. [1]

Les différentes physionomies qu'a prises le mythe à l'époque brâhmanique confirment éloquemment l'interprétation que permettent d'en fournir les textes védiques. J'ai particulièrement en vue la description du paradis d'Indra ou du *svarga*, dans lequel se trouvent réunis tous les éléments du sacrifice personnifiés et, en première ligne, les Gandharvas et les Apsaras [2].

Dans Homère, les principaux lieux de séjour des

[1] Yajnena vardhata jâtavedasam agnim ... samidhânaṃ suprayasaṃ svarṇaraṃ dyukšaṃ hotâram.

[2] Voir surtout *Mahâbh.*, III, chap. 42 *et seqq.*

Digitized by Google

dieux, Zeus en tête, sont l'Olympe, l'Ouranos et l'Ether. L'identité primitive de ces différentes formes du ciel est évidente. En ce qui regarde plus spécialement l'Olympe et l'Ouranos, elle ressort nettement des textes, comme au vers de l'*Iliade*, I, 497, où le poète dit, en parlant de Thétis venant implorer Zeus, qu'elle gravit l'un et l'autre.

Dans le partage que les trois fils de Kronos et de Rhéa font de l'univers *(Il.*, XV, 187, *seqq.)*, Jupiter obtient « le grand Ouranos qui est situé dans l'éther et les nuées, » = les eaux; c'est-à-dire qui s'identifie au feu du sacrifice alimenté par les libations. Du reste, le grand Olympe, autre nom du même séjour, reste commun aux trois frères. Il va de soi qu'au temps d'Homère la vieille formule liturgique avait revêtu un sens nettement naturaliste.

L'étymologie ramène ces trois mots à l'idée primitive commune de lieu brillant, — celui qu'occupe la flamme du sacrifice. C'est ainsi que Ὄλυμπος contient la même racine que λάμπω, et αἰθήρ la même que ἀίθω. Quant à Οὐρανός (dorien Ὠρανός), qu'on a pris l'habitude d'identifier au sc. *varuṇa* sans que le fait soit sûr, sa parenté étymologique la plus certaine, malgré la différence d'esprit, est encore avec ὥρα, « le chaud, la saison lumineuse et chaude, l'été ».

De ces trois résidences des dieux, la plus célèbre est l'Olympe qui, par un trait bien caractéristique, forme le palais même qu'ils habitent (voir surtout *Il.*, I, 18, et XV, 398). — Les dieux occupent l'Olympe (Ὄλυμπον ἔχουσιν) ; — ils se rendent dans (ἐν, ἐς), très rarement

Digitized by Google

vers (ἐπί, πρός) l'Olympe[1]. Ils y sont assis (*Il.*, IV, 1-2) auprès de Zeus sur un sol d'or, au sein d'un éclat resplendissant (*Od.*, IV, 71), et Hébé leur verse l'ambroisie qu'ils boivent dans des coupes d'or. C'est la représentation pittoresque et exacte de l'éternelle scène du sacrifice, où les flammes d'Agni, formant un nimbe d'or et assises sur les libations, s'en abreuvent en quelque sorte avec les brillants calices auxquels on peut comparer leurs parties inférieures.

Nulle part dans les poèmes homériques, l'Olympe n'est donné pour une montagne. Son identification avec l'Ouranos montre bien, du reste, qu'il est tout autre chose à l'origine. Il n'est devenu tel qu'à la faveur des épithètes qu'il reçoit, et ces épithètes elles-mêmes conviennent toutes à leur objet primitif, qui est la flamme du sacrifice s'élevant en forme de cône ou de pyramide vers le ciel. C'est ainsi qu'il est grand (μέγας, μακρός), pointu (ἄκρος, αἰπύς), brillant (αἰγλήεις); il est le siège des dieux (ἕδος θεῶν); ils habitent dans ses plis (κατά πτυχάς); aussi a-t-il plusieurs plis (πολύπτυχος) et plusieurs cous ou têtes (πολυδειράς), par allusion aux nombreuses pointes que peut présenter la flamme.

Des qualifications de l'Olympe plus obscures à première vue sont ἀγάννιφος et νιφόεις, qu'on traduit par « neigeux » ; mais ce sens ne saurait en aucune façon être primitif. J'y vois les équivalents des adjectifs védi-

[1] Hésiode est plus expressif encore; pour lui, les dieux habitent *en dedans* de l'Olympe (ἐντος Ὄλυμπον ; *Théog.*, 37, 51 et 408).

Digitized by Google

ques *nabhasvant* et *nabhanya*, « aqueux, humide, pluvieux[1] », c'est-à-dire issu des eaux de la libation. Cette explication est d'autant plus vraisemblable qu'aux vers 41-45 du chant VI de l'*Odyssée*, l'Olympe est représenté, très naturellement, comme un lieu où jamais ne tombe ni pluie, ni neige, et où l'on jouit perpétuellement d'une atmosphère sans nuages et resplendissant d'un pur éclat.

Les traits suivants, entre beaucoup d'autres du même genre, sont encore de nature à mettre tout particulièrement en relief la véritable idée qui se cache sous le mot Ὄλυμπος. Aux vers 529-530 du premier livre de l'*Iliade*, les cheveux de Zeus nourris d'ambroisie s'agitent sur sa tête, et il fait ainsi tourbillonner (ἐλέλιξεν) le grand Olympe. Il eût été difficile de mieux figurer l'identité fondamentale de la chevelure du dieu et de l'Olympe même, et la relation de cause à effet qui existe entre la liqueur sacrée et l'agitation des flammes qui s'en échappent. De même, dans Virgile, Jupiter fait trembler tout l'Olympe en remuant la tête *(nutu)*. — *Il.*, VIII, 443. Zeus s'asseoit sur son trône d'or et ses pieds agitent le grand Olympe. — *Il.*, VIII, 392, *seqq.* Les Heures (Ὧραι, les flammes brillantes) tiennent les portes de l'Ouranos et de l'Olympe ; c'est à elles qu'est confié le soin de les ouvrir ou de les fermer à la nuée abondante, c'est-à-dire qu'elles puisent ou non pour alimenter le feu du sacrifice dans le réservoir des libations.

[1] *Cf.* l'épithète de πιδήεις, « rempli de sources », donnée à l'Ida *(Il.*, XI, 183).

Digitized by Google

Parmi d'autres montagnes qui sont comme les doublets mythiques de l'Olympe ou du ciel, citons encore l'Ida (racine ἰδ, briller, voir, connaître), d'où Zeus contemple *(Il.*, XIV, 157) les combats des Grecs et des Troyens, en nous rappelant qu'il a pris naissance dans une grotte de cette montagne et qu'il y a été nourri par des colombes venues des extrémités de l'Océan qui lui apportent l'ambroisie [1]; l'Hélicon, séjour des Muses, c'est-à-dire des flammes du sacrifice qui chantent ou crépitent; Délos, l'île flottante et brillante où naît Apollon, etc. [2]

Une troisième idée, qui s'est ajoutée à celle de l'immortalité des dieux et de leur séjour au ciel, pour achever les principaux traits qu'ils ont revêtus dans les mythologies d'origine indo-européenne, est celle de

[1] Decharme, *Mythol. de la Grèce antique*, p. 37.

[2] *Cf.* les montagnes sur lesquelles habitent les dieux de la mythologie de l'Inde et particulièrement le Méru, le Mandara et le Kailasa. Dans le *Mahâbhârata*, I, 1098 *seqq.*, tous les dieux sont représentés assis sur le Méru où ils délibèrent comme les θεοί homériques sur l'Olympe. Au même passage, le poète ne tarit pas sur le caractère lumineux de cette montagne; elle est brillante *(jvalan)*, elle répand des rayons de lumière qui ont l'éclat du soleil *(tejoraçmim... âkṣipantaṃ prabhâm bhânoḥ)*, elle a des parures d'or *(kanakâbharaṇam)*, de vives couleurs *(citram)*, elle est illuminée par les plantes divines *(divyausadhividîpitam)*. D'autres détails, tels que le fait que des rivières l'arrosent et que des oiseaux la font retentir de leurs chants, achèvent de montrer qu'elle ne saurait être qu'une figure du feu du sacrifice. Quant au Mandara, la légende qui le met aux mains des dieux pour baratter la mer de lait (image des libations) et en tirer l'*amṛta*, indique, on ne peut plus clairement, qu'il symbolise ainsi le feu sacré.

Digitized by Google

leur puissance. Mais comme j'aurai à revenir sur ce côté de leur physionomie morale, à propos des théories cosmogoniques, je m'en tiendrai, pour le moment, à l'examen très général et très rapide des formules liturgiques qui ont servi de base à la conception du pouvoir divin.

Il est généralement admis que, parmi les dieux védiques, Indra est le plus énergique, le plus vigoureux et le plus fort, de même que Varuṇa est celui dont l'intervention morale sur le gouvernement de l'univers est la plus célébrée. En examinant quelques-unes des formules des hymnes d'où ces observations ont été tirées, nous nous rendrons compte de l'origine toute liturgique des conceptions sur la puissance particulière de l'un et de l'autre et, d'une manière générale, de celle de tous les dieux.

L'hymne du Rig-Véda, VII, 87, à Varuṇa, est particulièrement intéressant à cet égard.

Vers 1. « Varuṇa a creusé un chemin pour que les flots aqueux des rivières (des libations) arrivent au soleil (celui du sacrifice = Agni). Comme une eau qu'on fait couler, il a procuré aux jours (= les feux du sacrifice) les rivières rapides et grandes [1]. »

Tous les interprètes ont entendu à tort, au sens propre, que Varuṇa a frayé la voie au soleil, qu'il a fait couler les rivières et mis en mouvement les jours, c'est-à-dire inauguré et dirigé les mouvements des astres.

[1] Radat patho varuṇaḥ sûryâya prârṇâṅsi samudriyâ nadînâṃ sargo na sṛṣṭo arvatîr ṛtâyân cakâra mahîr avaṇir ahabhyaḥ.

Digitized by Google

Vers 2 (2e hémist.). — « A l'intérieur de ces deux brillants (le couple formé par la libation et la flamme) qui sont grands, élevés, se trouvent toutes les choses qui te sont chères (les libations) et qui forment, ô Varuṇa, ton établissement (ce dont tu tires ton aliment) [1]. »

Interprétation de Grassmann : « Entre ces deux mondes sont les lieux qui te sont chers. »

Interprétation de M. Ludwig : « Entre ces deux moitiés du monde sont toutes les créatures qui te sont chères. »

Vers 3 (1er hémist.). — « Les yeux de Varuṇa (ses flammes brillantes) considèrent les deux brillants (le couple formé par la libation et la flamme sacrée) qui contiennent des liqueurs savoureuses [2]. »

Grassmann et Ludwig : « Les espions de Varuṇa considèrent ces deux mondes (le ciel et la terre). »

Vers 5 (1er hémist.). — « En lui sont placés les trois ciels (les trois Agnis des sacrifices du matin, de midi et du soir) ; au-dessous de lui sont les trois productrices (les trois libations) [3]. »

[1] Antar mahî bṛhatî rodasîme viçvâ te dhâma varuṇa priyâṇi.

[2] Pari spaço varuṇasya smadiṣṭâ ubhe paçyanti rodasî sumeke. — Le passage du RV. (VII, 61, 3) où il est dit que Mitra et Varuṇa ont placé des yeux ou des espions *(spaçaḥ)* dans les demeures *(vikšu)* de la libation montre bien qu'il s'agit de leurs flammes.

[3] Tisro dyâvo nihitâ antar asmin tisro bhûmîr uparâḥ saḍvidhânâḥ.

Digitized by Google

Grassmann et Ludwig entendent au propre « les trois eaux et les trois terres ».

Hymne 86, vers 1 [1]. — « Solides sont ses créations (de Varuṇa, — ses flammes), lui qui a mis debout les deux larges, les deux brillantes (les libations enflammées). »

L'action merveilleuse de Varuṇa sur les grands phénomènes de la nature se réduit donc, si l'on fait abstraction des métaphores auxquelles ont eu recours à propos de lui les auteurs des hymnes, à l'union qu'il effectue, à titre de doublet d'Agni ou de Soma enflammé, des eaux de la libation et des feux du sacrifice. Ce sont ces eaux qu'il fait couler sous le nom de rivières, ce sont ces feux qu'il vivifie, quand il est question des aliments qu'il fournit au soleil ou aux jours. De même, ses prétendus espions qui surveillent les mondes sont ses yeux, symboles de ses flammes, qui se contemplent en quelque sorte. Quant à l'ordre du monde dont on nous dit qu'il est le soutien, il faut y voir encore l'expression métaphorique des éléments du sacrifice mis en œuvre et édifiés par lui.

Il en est de même des exploits d'Indra, autre nom du dieu-feu, et distingué par là de la flamme qu'il personnifie, et qui descend, en restant entre ses mains, au rôle du *vajra* ou de l'arme dont il se sert pour faire couler la libation à son profit ou s'unir à elle. Le serpent Ahi ou Vṛtra, « l'enveloppeur », représente

[1] Dhîrâ tv asya mahinâ janûṅsi vi yas tastambha rodasî cid urvî.

Digitized by Google

l'obstacle, considéré comme arrêtant les eaux du sacrifice avant qu'elles ne coulent, et toute la valeur d'Indra, tout son héroïsme et toute sa force consisteront à tuer le serpent, qui symbolise l'eau de la libation antérieurement à son union avec le feu, ou Vṛtra qui la contient ou la retient.

Dans ces différentes conceptions se trouvent le germe des légendes plus développées, qui nous montreront dans Homère, par exemple, Zeus gouvernant le ciel et la terre et présidant, tantôt comme un maître absolu, tantôt en ayant à compter avec le destin, aux actes des hommes et des dieux. C'est autour de lui que se sont groupées, dans la mythologie grecque, les formules qui correspondent le mieux à celles dont Varuṇa est l'objet dans les hymnes védiques ; de même qu'Apollon, vainqueur du serpent Python, est surtout en parallèle avec Indra, destructeur du serpent Ahi ou du démon Vṛtra.

Digitized by Google

CHAPITRE III

LE MYTHE DE DYÔS-ZEUS

Au chapitre qui précède, j'ai recherché l'idée primitive à laquelle s'est attaché le nom générique des dévas védiques et des θεοί d'Homère, en m'efforçant de faire voir les conditions de la commune origine et de l'extension similaire des uns et des autres; dans celui-ci, je suivrai la même méthode pour essayer de montrer qu'un déva ou un θεός, comme Dyôs dans l'Inde et Zeus qui lui correspond en Grèce, justifient, si on les examine de concert, tout ce que j'ai dit à propos des groupes auxquels ils appartiennent, et qu'eux aussi sont sortis du sacrifice, pour se développer parallèlement au gré des influences verbales dont procède toute la mythologie indo-européenne.

Le mot sanscrit *dyós*, dont j'ai déjà eu l'occasion de parler, était primitivement un adjectif signifiant « lumineux, brillant ». Devenu substantif, il a désigné comme tel la chose lumineuse par excellence, le jour ou le ciel considéré comme la source de l'éclat du jour. Dans le Rig-Véda, comme je vais m'attacher à le démontrer par quelques exemples, le substantif *dyós* s'applique constamment par métaphore au jour, au ciel, ou à la

Digitized by Google

lumière du sacrifice, c'est-à-dire à l'éclat de sa flamme; en d'autres termes, c'est un synonyme d'Agni, désignation du feu sacré personnifié ou non.

Les passages suivants contribueront surtout à en fournir la preuve :

RV., I, 59, 2. — Agni est représenté comme étant la tête de Dyôs[1], c'est-à-dire la pointe du feu sacré; à moins de voir dans cette formule l'expression d'un mysticisme que rien n'explique et rien ne justifie, d'après lequel ce feu personnifié serait la tête du ciel (?).

IX, 109, 6. — « Le soma est le support de Dyôs[2]. » C'est sur lui que le feu sacré s'appuie pour s'élever dans les airs. Le soma étant l'aliment d'Agni, il est évident qu'ici le mot *dyôs* désigne ce dernier.

V, 47, 4. — « Les vaches-libations vont autour des bouts (ou des bords) de Dyôs[3]; » — elles baignent le pied des flammes du sacrifice.

IX, 89, 1. — Le soma pavamâna, c'est-à dire la libation enflammée, est assimilé à la pluie de Dyôs[4]. Or, comme toutes les comparaisons du Rig-Véda consistent à mettre en parallèle des choses qui sont identiques sous des noms différents, les mots *divo vṛṣṭiḥ* sont synonymes de *somaḥ pavamânaḥ* et signifient en réalité la libation-pluie du ciel-flamme, ou simplement la liqueur destinée au feu sacré.

[1] Mûrdhâ divo... agniḥ.

[2] Divo dhartâ.

[3] Asya gâvo divaç caranti pari... antân. — Remarquer l'importance du pronom *asya* = ce (ciel), celui que voilà près de nous.

[4] Divo na vṛṣṭiḥ pavamânaḥ.

Digitized by Google

Cette expression rend compte, non seulement de celles où le génitif *divaḥ*, « du ciel », ou « du feu sacré », est construit avec les mots *indu*, *sruti*, *sânu*, *varšman*, *pṛṣṭha*, etc., qui sont tous des synonymes de *vṛṣṭi* dans le sens de libation, mais aussi des formules où l'adjectif *divya*, « céleste », ou « qui est de la nature du feu sacré », qualifie les substantifs *udan*, *retas*, *soma*, *sânu*, *ap* ou *vṛṣṭi* lui-même, et qui se ramènent tous au sens de liqueur brillante ou destinée au feu sacré = soma pavamâna[1].

Parfois, comme au vers I, 110, 6, la liqueur de Dyôs *(divaḥ)* est appelé *rajas*, « l'obscurité, la chose obscure », par opposition avec l'éclat du feu sacré auquel elle est destinée.

Je signalerai encore dans le même ordre d'idées les expressions « les taureaux de Dyôs[2] » ou « l'étalon de Dyôs[3] », c'est-à-dire le soma pavamâna si souvent désigné, comme on le sait, sous le nom d'un animal mâle.

V, 47, 6. — « Les porteuses, ou les cavales qui portent la libation, suivent le chemin de Dyôs (= Agni)[4] » ; — elles l'accompagnent, suivent le même chemin que lui, s'identifient avec lui.

VI, 71, 5. — « Savitar-Agni est monté sur les ascensions de Dyôs[5] » ; — il s'est uni à ses flammes pour s'élever dans les airs.

[1] *Cf.* l'épithète de δῖος que reçoivent les fleuves dans les poèmes homériques.

[2] Diva uksaṇaḥ (I, 64, 2).

[3] Divo... vṛṣâ (VI, 3,7).

[4] Divas pathâ vadhvo yauty acha.

[5] Divo rohâṅsy aruhat.

Digitized by Google

I, 105, 10. — « Les cinq taureaux-somas (les cinq libations) ont pris résidence au milieu du grand Dyôs[1] » ; — ils sont enveloppés par les flammes du sacrifice.

Le mugissement *(ravatha ;* I, 100, 13), le grondement *(tanyatu ;* VII, 3, 6), la voix *(gir ;* V, 87, 3), etc., de Dyôs est le crépitement du feu sacré dont il est si souvent question dans les hymnes.

Dyôs a tout ce qu'il faut, dès le Rig-Véda, pour prendre figure humaine ou animale et devenir le Ζεύς ou le Jupiter anthropomorphe ou zoomorphe des Grecs et des Latins, puisque, comme nous le verrons, il est époux et père, et que, comme nous venons de le voir, il a une tête, il marche, il crie, etc.; qu'il peut prendre la forme d'un taureau, d'un cheval, etc.

D'un autre côté, rien n'était plus facile, en oubliant le sens métaphorique du mot, d'attribuer au Dyôs-ciel la plupart des caractères dont les poètes védiques l'ont revêtu. *Pṛthivî* (la large), sa femme, est la terre à laquelle il s'unit, avec laquelle il est en contact (car tout ce qui n'est pas la terre est le ciel), et dont il a pour enfants tous les êtres qui peuplent l'univers. S'il est grand, c'est qu'il s'élève très haut au-dessus de nos têtes. Ses eaux sont la pluie, ses grondements le tonnerre, son éclat la lumière du jour, etc. Quant aux autres circonstances, un peu de mysticisme suffira pour en rendre compte : Agni est sa tête, parce que cedieu a une origine céleste ; Soma le soutient, à cause des forces magiques qui lui sont inhérentes, et la libation

[1] Amî ye pañcoksaṇo madhye tasthur maho divaḥ.

Digitized by Google

ouvre [1] la voie du ciel au sacrificateur, en raison de l'efficacité de l'œuvre pie et des récompenses futures qu'elle est destinée à lui valoir.

Toute l'exégèse brâhmanique (et jusqu'ici toute l'exégèse occidentale qui s'est inspirée de celle de l'Inde) est fondée, il ne faut pas se lasser de le redire, sur cette substitution du sens propre au sens figuré et sur l'attribution gratuite aux Védas de conceptions beaucoup plus profondes qu'elles ne le sont réellement.

Ce que nous avons vu jusqu'ici ne constitue pourtant que des traits isolés de la légende de Dyôs-Zeus. Nous allons essayer maintenant de nous rendre compte de quelle façon ces traits se sont enchaînés, pour donner naissance aux récits mythiques qui le concernent.

La famille de Dyôs dans le Rig-Véda. — J'ai déjà indiqué dans un autre ouvrage [2] la signification primitive du couple *Dyâvâpṛthivî*, qui représente l'union de la large (libation = celle qui s'étend) et du feu sacré. Un passage des hymnes (VI, 51, 5), où les éléments du couple sont considérés isolément, tout en recevant des qualificatifs qui les apparentent entre eux, est éminemment propre à nous montrer l'origine des généalogies des dieux en général et, en particulier, de celle qui part de Dyôs-Zeus.

« O Dyôs, toi qui es le père, dit notre texte, ô

[1] Rig-Véda, I, 71, 2 : pitaras (les pères-somas)... cakrur divo bṛhato gâtum asme.

[2] *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne*, p. 163.

Digitized by Google

Pṛthivî, toi qui es la mère, ô Agni, toi qui es le frère[1]...» Il faut entendre qu'Agni, fils de la libation et du feu sacré (désigné sous le nom de Dyôs pitar; *cf.* Ζεύς πατήρ, Jupiter, Diespiter), qui sont considérés par conséquent comme l'époux et l'épouse, est en même temps le frère de son père, dont il est en effet l'*alter ego*. Ce seul détail nous laisse entrevoir l'explication de tous les rapports bizarres, de toutes les parentés incestueuses ou paradoxales, qu'impliquent ces généalogies, en même temps qu'il nous montre l'origine du couple Zeus-Héra, qui correspond dans la mythologie grecque au couple védique *Dyâvâpṛthivî*. Ici, toutefois, nous devrons ouvrir une parenthèse pour répondre à une objection qu'on ne manquera pas de nous faire. On ne saurait nier, en effet, qu'à ce couple correspond aussi dans la mythologie grecque celui de Οὖρανος-Γέα, dont le dernier terme est évidemment la personnification de la terre. Comment alors faire concorder ce fait avec l'explication que j'ai donnée du sens primitif de *Pṛthivî* et de Ἥρα ?

Il est à remarquer tout d'abord que rien n'est plus fréquent dans le Rig-Véda que de considérer la libation comme le support, le siège ou la demeure, du feu du sacrifice. Sont employés dans cette acception, non seulement les mots *gṛha*, « maison », *dama*, « demeure », *sadana*, *sadas*, *sadman* « siège », mais encore *kšaya*, *kšiti*, *kṣatra*, *kšetra*, *kšam*, *kšâ*, *kšâman*, *kšâmâ*, *gmâ*, *jmâ*, tous dérivés de la racine *kšâ*, « séjourner ». Pour ce qui regarde ces deux derniers termes, je citerai

[1] Dyôs pitaḥ pṛthivî mâtar... ague bhrâtar.

Digitized by Google

tout particulièrement la formule copulative *divaç ca gmaç ca* RV., I, 25, 20, etc. (cf. *dyâvâpṛthivî)* et RV., I, 157, 1, *abodhy agnir jmaḥ*, « Agni s'est éveillé (en sortant) de sa demeure (la libation) ».

Si l'on admet, avec la plupart des étymologistes, que le grec χθών, « la terre », considérée comme la demeure des hommes, est le correspondant du sanscrit *kšam*, on entrevoit tout de suite la possibilité que χθών et son synonyme γαῖα ou γῆ aient pu, comme *kšam*, *kšâ*[1], etc., désigner métaphoriquement la libation en tant que demeure ou siège du feu du sacrifice.

Il reste à prouver que, autant qu'on en peut juger par les indices que fournissent à cet égard les textes d'Homère et d'Hésiode, cette possibilité s'est réalisée. Voici les principaux faits qui l'établissent.

1° Emploi des mots ἐννοσίγαιος et ἐνοσίχθων comme épithètes de Poséidôn dans les poèmes homériques. Si on les entend dans le sens de « celui qui agite ou fait trembler la terre », on ne voit pas la raison de leur application à ce dieu. Elles lui conviennent au contraire parfaitement, si l'on admet qu'il s'agit du dieu-feu, dans ses rapports avec les eaux de la libation qui bouillonnent au contact des flammes.

2° Le mot γαιήοχος, épithète du même dieu, se comprend mal si l'on y attache le sens de « celui qui tient bon la terre » ; mais il devient clair avec l'idée qu'il

[1] Comparer aussi le sc. *avani*, « celle qui est en dessous », qui, après avoir désigné le courant des libations dans les textes védiques, a pris le sens de terre à l'époque classique.

Digitized by Google

s'agit de ces mêmes eaux de la libation dont Poséidôn s'empare et qu'il soutient en quelque sorte dans les flammes qui les aspirent.

3° Les demeures d'Hadés *(Il.*, XXII, 482) sont ὑπὸ κεύθεσι γαίης, « dans les retraites de la terre, sous terre ».

Nous verrons que ces lieux cachés sont en réalité sous les eaux et non pas sous terre.

4° Homère donne sans cesse à la terre (γαῖα) la qualification de μέλαινα, « obscure »; *cf.* la même épithète appliquée par lui à l'eau (ὕδωρ), aux sources (κρήνη), au flot de la mer (κῦμα), et à la mer elle-même (πόντος), et, d'autre part, les mots *rajas*, *tamas*, etc., « obscurité », désignant dans le Rig-Véda les liqueurs du sacrifice par opposition aux flammes.

5° Aux vers de l'*Iliade*, XX, 62, *seqq.*, Hadés craint que Poséidôn n'entr'ouvre la γαῖη et ne mette au jour les demeures infernales. *Cf.* la terre qui s'ouvre pour engloutir Proserpine *(Hymne à Déméter*, 16).

6° Les formules : με τεθνηῶτα χυτὴ κατά γαῖα καλύπτοι *(Il.*, VI, 464), et χυτήν ἐπι γαῖαν ἔχευαν *(Il.*, XXIII, 256), ne peuvent s'entendre que dans le sens de libations faites aux morts. La γαῖη χυτὴ est ici l'*eau*, au sens métaphorique (conservé à la faveur de l'ancienneté de la formule) *versée* sur le mort. Il est très probable du reste que les θεμείλια (fondations, supports) qu'on *jette autour* προβάλοντο) du bûcher de Patrocle *(Il.*, XXIII, 255), avant de verser la γαῖα, doit s'entendre du même rite : la « fondation » du bûcher et « la terre versée » sont une seule et même chose, la libation sacramentelle aux mânes.

Digitized by Google

Hésiode nous fournira des indications non moins probantes. — Géa et Ouranos ont engendré les dieux (*Théog.*, 45) ; *cf.* RV., x, 65, 8, où le couple *dyâvâ-pṛthivî* est appelé les deux parents *(pitarâ)*.

Théog., 106-7. — Les dieux sont issus de Gê du brillant Ouranos et de la nuit obscure (la libation non allumée), et c'est l'océan (du soma) qui les a nourris[1].

Théog., 126, *seqq.* — La Géa a engendré d'abord le brillant Ouranos qui lui est semblable (ἴσον) en essence (?), afin qu'il la cache de toute part et qu'il offre un siège solide et permanent aux dieux élevés. Ce passage est des plus caractéristiques : le brillant Ouranos qui cache, couvre ou enveloppe Géa de toute part ne saurait être que le feu du sacrifice entourant la libation et devenant le séjour des dieux-flammes.

Théog., 501, *seqq.* — Géa cachait la foudre avec ses éclairs et ses grondements, avant qu'elle ne fût donnée à Zeus par les Ouranides. La foudre de Zeus n'est en effet que le feu crépitant qui sort de la libation enflammée.

Théog., 624, *seqq.* — C'est grâce aux moyens imaginés par Géa que les Titans reparaissent à la lumière ; c'est d'elle qu'ils sortent.

Théog., 841. — Les Tartares de la terre (Τάρταρα γαίης) sont mis sur le même plan que les courants de l'océan (Ὠκεανοῦ ῥοαί).

[1] Cf. *Il.*, XIV, 201 et 246, où la génération des dieux (γένεσις θεῶν) est attribuée à Thétis (la libation personnifiée) et à l'Océan.

Digitized by Google

Théog., 847. — La terre entière (χθὼν πᾶσα) est représentée comme bouillonnante (ἔζεε), en même temps que l'Ouranos et la mer.

Théog., 861 et 867. — Elle est liquéfiée, elle coule (τήκετο) comme du plomb au contact de l'éclat du feu incandescent.

De l'explication que requièrent toutes ces expressions et tous ces passages je me crois en droit de conclure que Gê ou Géa est la personnification de la libation, considérée comme le sol sur lequel habitent les dieux, ou le siège sur lequel ils sont assis, et je reviens sans plus tarder à la parenté de Dyôs.

Dyôs-Agni a une fille, l'Aurore, qui est la forme féminine de la flamme du sacrifice, en tant que considérée comme n'apparaissant qu'en même temps que sa forme masculine. L'identité phonétique de la formule védique *duhitâ divas*, qui désigne cette fille de Dyôs, avec l'expression d'Homère θυγάτηρ Διός, appliquée à Pallas Athéné, ne permet aucun doute sur l'identité primitive des deux mythes eux-mêmes. Athéné sort de la tête, c'est-à-dire est la tête du feu sacré, ou s'identifie avec lui, comme l'Aurore des Védas. L'hymne homérique (XXVIII), qui lui est consacré, a soin du reste de nous fixer sur sa véritable nature, en nous la représentant qui brandit un javelot acéré (σείσας ὀξὺν ἄκοντα) au moment de sa naissance. Cette arme qui, comme toutes les armes mythiques, n'est qu'une autre forme de la divinité qui la porte, symbolise la flamme brûlante ou piquante dont Athéné est déjà la personnification.

C'est aussi dans le Rig-Véda que nous trouvons les

Digitized by Google

premiers délinéaments du mythe de Zeus et de ses deux frères, Poséidôn et Hadés, avec lesquels il partage l'univers. Alors qu'il obtient le large Ouranos qui est dans l'éther et dans les nuages, Poséidôn reçoit l'empire de la mer et Hadés a pour lot les ténèbres infernales [1]. Dans l'ébauche védique du mythe, l'auteur nous représente le feu du sacrifice personnifié dans trois frères dont l'un est un brillant sacrificateur (le Zeus d'Homère qui trône dans le ciel); celui du milieu est occupé à goûter (la liqueur sacrée), et deviendra dans l'*Iliade* le dieu qui a l'océan pour royaume et pour siège ; enfin, le troisième est plongé dans cette même liqueur aux profondeurs obscures qui, ainsi que nous le verrons, ont été le point de départ de l'idée des régions infernales [2].

Cette relation des trois frères s'étageant ainsi pour représenter la base, la partie moyenne et le sommet du feu sacré, a eu d'autres conséquences dans le développement du mythe de Dyôs-Zeus. Celui-ci étant le plus élevé a reçu naturellement l'épithète de grand [3] (*mah*, RV., I, 71, 5, etc. ; μέγας, *Il.*, I, 175), de très grand (μέγιστος, *Il.*, II, 412), et même de celui qui est le plus grand, le plus fort et le plus élevé des dieux (θεῶν ὕπατος

[1] *Il.*, XV, 190-192.

[2] Asya vâmasya palitasya hotus tasya bhrâtâ madhyamo asty açnaḥ tṛtîyo bhrâtâ ghṛtaprṣṭhaḥ. RV., I, 164, 1. — L'identité essentielle de Zeus et de Hadés est attestée d'ailleurs par la désignation de celui-ci sous le nom de Ζεύς καταχθόνιος (*Il.*, IX, 457), « Zeus souterrain », c'est-à-dire plongé dans la libation.

[3] Rien n'empêche d'admettre, en même temps, qu'on a représenté Dyôs-Zeus au sommet du feu sacré, en ayant égard au sens propre du mot, « le ciel ».

Digitized by Google

καὶ ἄριστος, *Il.*, XIX, 258 ; θεῶν μέγιστος, *Hym.*, XXIII, 1 [1]). Par là s'établissait la suprématie de son rôle divin, et par là s'explique de la manière la plus simple la prééminence de son rang dans la hiérarchie des immortels [2]. Tout repose, comme si souvent en pareil cas, sur le passage au sens moral d'épithètes dont le sens physique était en rapport avec l'idée première qui s'attachait au mot *dyôs* dans les hymnes liturgiques.

Naissance de Zeus. — La plupart des détails qui concernent la naissance et ce qu'on peut appeler l'histoire personnelle de Zeus sont particuliers à la mythologie grecque. Le Dyôs des Védas n'a pas pris assez de consistance mythique pour servir d'attache à des légendes développées ; mais nous n'en retrouverons pas moins dans le fond commun des vieilles formules liturgiques la source d'où sont sortis les principaux traits qui caractérisent le Zeus d'Homère et d'Hésiode.

Nous aurons à remarquer, tout d'abord, que le couple Kronos-Rhéa, dont celui de Zeus-Héra est issu, n'en est pour ainsi dire qu'une première épreuve. L'un et l'autre représentent l'union des deux éléments du sacrifice personnifiés sous des sexes différents [3], et l'un ne peut

[1] Ainsi que les épithètes telles que κρείων, etc.

[2] A la même idée se rattache l'épithète ὑψίζυγος, « dont l'attelage (ou le char) est dressé vers le haut », donnée à Zeus au vers IV, 166, de l'*Iliade*. Cf. *prâcînaraçmih*, « dont les rênes sont dirigées vers le haut », épithète du sacrifice *(yajña)*, RV., X, 36, 6.

[3] Il est bien vraisemblable que ῥέα pour σ'ρεϝα, « celle qui coule », *cf.* ῥέω, est une variante, quant à la partie radicale, de ἥρα pour *σηρα. Quant à Κρόνος, le sens étymologique en est in-

Digitized by Google

apparaître qu'en substitution de l'autre; ce qui contribue déjà à nous expliquer pourquoi Kronos détruit ses enfants au fur et à mesure qu'ils naissent et sera dépossédé un jour par Zeus. A ce point de vue, du reste, la légende de Zeus, qui échappe au sort que son père a l'intention de lui faire subir grâce à une ruse de sa mère, est une variante de celle de plusieurs héros de la fable, et en particulier de Persée et d'Œpide, sans parler des récits pseudo-historiques qui font passer l'enfance de Cyrus et de Romulus par des péripéties analogues[1].

Dans l'Inde, le mythe correspondant relatif à Kṛšṇa (le noir), que sa mère Devakî sauve des embûches de Kaṃsa (le brillant; *cf.* rac. *kâc*, *kaṃç)*, n'apparaît que dans la mythologie postvédique, mais il n'est pas impossible d'en retrouver les germes dans les Védas et d'arriver ainsi à découvrir l'idée qui est la source commune de cette famille de mythes.

J'ai déjà signalé la série d'antithèses védiques dont les termes respectifs s'appliquent aux éléments du sacrifice morts ou non-morts, non-nés ou nés, absents ou présents, etc.; il convient d'y joindre les épithètes opposées de *kṛšṇa*, « noir », et *ruçat*, « brillant[2] », dont la première désigne Agni non-né ou *obscur* et la seconde

certain : on peut le rapprocher de κεραυνός avec la signification de « celui qui brille ou qui bruit », ou de la racine sanscrite *kar*, « faire », et alors ce mot désignerait l'édificateur (des flammes sacrées).

[1] *Cf.* les légendes de Moïse sauvé des eaux et du massacre des Innocents.

[2] Ou des synonymes, comme *arjuna*, etc.

Digitized by Google

ce même Agni allumé ou *lumineux* (= soma pavamâna). Dans plusieurs passages du Rig-Véda, ces deux formes, qui figurent en dernière analyse le sacrifice futur et le sacrifice actuel, sont représentées comme se succédant l'une à l'autre; du moins, l'élément noir est destiné à remplacer l'élément brillant. C'est ce qui est posé en principe au premier hémistiche du vers I de l'hymne VI, 9, du RV.[1] : « Il y a le jour (= Agni) noir et le jour (Agni) brillant ; ce sont les deux obscurités[2] qui se développent alternativement au moyen des libations » ; tandis que l'hémistiche suivant montre comment le phénomène s'effectue : « Agni en naissant... a traversé les ténèbres au moyen de son éclat[3] » — c'est-à-dire que de ténébreux il est devenu lumineux, ce qui implique qu'il s'est substitué en tant que *kṛśṇa* à l'*arjuna* qui brillait avant lui. Il est facile de voir maintenant comment, en personnifiant l'un et l'autre, on pourra dire que le Kṛśṇa a dépossédé, banni ou tué, le Kaṃsa = Arjuna, et comment, en substituant des synonymes aux épithètes érigées en noms propres dont il vient d'être question, on aura l'antagonisme de Zeus et de Kronos, de Persée et d'Acrisius, d'Œdipe et de Laius, etc., en regard de celui de Kṛšṇa et de Kaṃsa.

Différents détails de cette partie de la légende de Zeus, qui paraissent obscurs ou bizarres, s'expliquent

[1] Ahaç ca kṛsṇam ahar arjunaṃ ca vi vartete rajasî vedyâbhiḥ. — *Cf.* RV., I, 73, 7 ; I, 115, 5 ; III, 55, 11, etc.

[2] C'est-à-dire le lumineux et l'obscur; pour l'explication, voir *Le Rig-Véda et les Orig. de la myth. indo-europ.*, p. 159.

[3] ...jâyamânaḥ... avâtiraj jyotisâgnis tamâṅsi.

Digitized by Google

facilement, si l'on se met en présence des circonstances réelles qui leur ont donné naissance. C'est ainsi qu'Hésiode[1] nous représente Kronos buvant (et non pas mangeant, comme on a l'habitude de le dire) les enfants (c'est-à-dire les libations prêtes à s'enflammer et qui le détrôneraient si elles s'enflammaient) que lui donne Rhéa, laquelle est elle-même l'ensemble des libations personnifiées. L'identification si fréquente de la libation, soit avec du lait de vache, de chèvre, etc., soit même avec des vaches, des chèvres, etc., explique aussi pourquoi Rhéa, afin de sauver Zeus, l'emporte dans une grotte de la montagne de la Chèvre[2]. Entendons qu'elle le cache au sein des libations obscures, où il reste à l'état latent, jusqu'à l'heure propice où il précipitera son père du trône en s'allumant à son tour et en prenant sa place sur l'autel.

On n'a pas à s'étonner, d'ailleurs, qu'en dépit de leurs relations hostiles Kronos soit représenté comme le père de Zeus. Pour que celui-ci prenne naissance, il faut en effet que Kronos s'unisse à Rhéa et la rende mère, en allumant en elle la libation qu'elle est destinée à mettre au jour sous la forme incandescente, qui se substituera au feu personnifié, son prédécesseur et son père.

Ajoutons que, dans certaines variantes de la légende, le père, au lieu de disparaître ou de périr, partage son domaine avec son fils. J'ai surtout en vue le récit hin-

[1] παῖδας ἑοὺς κατέπινε. *Théog.*, 467.

[2] ὑπό κεύθεσιγαίης (*cf.* ci-dessus p. 70) Αἰγαίῳ ἐν ὄρει. *Théog.*, 484-5. — *Cf.* la légende du Christ naissant dans une étable et fuyant en Égypte pour échapper à la persécution d'Hérode.

Digitized by Google

dou qui substitue Indra à Kaṃsa dans son antagonisme avec Kṛšṇa. Indra est vaincu, mais fait un traité avec le conquérant, en vertu duquel ils se partageront le royaume du ciel-sacrifice. Il conserve sa souveraineté sur les dieux et cède à Kṛšṇa le domaine des vaches-libations.

Enfance de Zeus. — De même que Kṛšṇa est élevé au milieu des bergers et des bergères *(gopâ, gopî;* ceux ou celles qui boivent le lait des vaches-libations et qui les personnifient[1]), Zeus, dans la retraite où sa mère l'a caché, est nourri par les nymphes qui, elles aussi, sont des symboles animés de la libation, ainsi que l'indiquent leur rapport constant avec les eaux et le sens étymologique de leur nom, qui est inséparable du sanscrit *nabhas*, du grec νέφος et νεφέλη, du latin *nubes* et *nebula*, etc. La nymphe est le nuage personnifié auquel le Rig-Véda compare sans cesse la libation, qui est humide ou aqueuse comme lui.

Les nymphes donnent à Zeus enfant un berceau d'or, c'est-à-dire les flammes qui le contiennent, ou qui plutôt sont son essence même. Des détails parallèles nous le représentent nourri par des abeilles qui lui apportent leur miel; *cf.* le *madhu* du Rig-Véda, l'un des noms métaphoriques du soma. Ou bien il est allaité par des chèvres dont le lait, sous le nom d'*âji*, de *sânu avyam*, etc., est aussi, dans le Rig-Véda, un substitut métaphorique de la libation[2].

[1] Et non pas ceux ou celles qui les gardent, selon l'explication courante. — *Cf.* aussi l'enfance d'Œdipe et de Cyrus.

[2] Voir *Le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne*, p. 15 *seqq.* et 133 *seqq.*

Digitized by Google

Parmi celles-ci figure tout particulièrement la chèvre Amalthée (parenté étymologique probable avec ἀμέλγω, « traire »), à laquelle il prend, pour la donner aux nymphes, la corne d'abondance, symbole de la libation enflammée qui, au point de vue liturgique, est la source de toute vie et de toute fécondité. Du reste, l'ambroisie proprement dite, la liqueur sacrée que les dieux morts, endormis ou non-nés, boivent pour naître, agir ou vivre, lui est apportée par des colombes ou par un aigle (*Odys.*, XII, 62) comparables, soit aux oiseaux védiques qui s'élèvent de la libation et s'identifient avec Agni ou les dévas qu'ils nourrissent, soit au *çyena* qui fait don du soma à Indra.

Lutte de Zeus contre les Titans. — Si l'on rapproche ce passage du Rig-Véda (III, 1, 5), *çukrebhir aṅgai raja âtatanvân*, « Agni qui étend l'obscurité (la libation considérée comme non enflammée) au moyen de ses membres brillants », des vers suivants d'Hésiode, (*Théog.*, 671-3),

> Τῶν (Τιτῆνων) ἑκατόν μέν χεῖρες ἀπ' ὤμων αἴσσοντο
> Πᾶσιν ὁμῶς, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα
> Ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν

on entreverra, ce semble, l'étymologie du mot Τιτῆνες (les Titans), *cf.* τιτάινω (ceux qui étendent leurs membres enflammés), en même temps que l'origine du mythe correspondant.

Les Titans sont les flammes du sacrifice qu'a détrônées Zeus, comme il détrône son père Kronos ; autrement dit, le mot « Titans » est le pluriel mythi-

Digitized by Google

que de Kronos ou de Prométhée, ou bien encore la désignation du genre dont ceux-ci sont les individus. Une autre différence est à noter.

La lutte de Zeus et de Kronos est celle de l'obscur ou du caché contre l'apparent ou le brillant, de sorte que les deux adversaires ne sont jamais aux prises et que le vainqueur ne se manifeste qu'après la disparition du vaincu, qui prend en quelque sorte sa place. Il n'en est pas de même dans la bataille des dieux, avec Zeus en tête, et des Titans ; le conflit a lieu au grand jour, et c'est à la suite d'un combat en règle, et dans lequel des armes de même espèce (la foudre, le feu, les montagnes symboliques, etc.) sont aux mains des deux partis, que la victoire se décide en faveur du grand Zeus. Il refoule, on le sait, les assaillants dans les noirs abîmes du Tartare, ce qui revient à dire qu'il s'élève seul sur l'autel, et que les flammes rivales, qui étaient censées tenter de prendre place à côté de lui, de développer leur multitude de têtes et de bras, ont été comprimées au sein de l'obscurité du non-être ou des sombres libations. Dans certaines variantes de la légende, c'est sous l'Aetna (Αἴτνα, pour ἀιϑ'ν-α, *cf.* αἴθω), la montagne brûlante du sacrifice, que le Titan Typhoeus est enseveli ; mais, dans les deux cas, l'idée est la même et symbolise l'unité du feu sacré *actuel*, par suite de la relégation de ceux auxquels il succède, ou qu'il a vaincus, dans les ténèbres qui sont ici l'image du néant.

Les armes de Zeus. — De même que l'Indra védique est armé du *vajra*, Zeus porte la foudre (κεραυνός), dont il se sert pour frapper ses ennemis et particulière-

Digitized by Google

ment les Titans. Cette arme de l'un et l'autre dieu n'est qu'une seconde forme de lui-même; aucun mythologue, je crois, n'hésitera à l'admettre. La foudre est donc, en pareil cas, un des noms métaphoriques du feu sacré, considéré comme redoutable et brûlant. La preuve en ressort d'une quantité de circonstances dont voici les principales.

Tous les mythologues s'accordent pour admettre que la foudre de Zeus est l'équivalent du vajra d'Indra ; or le mot *vajra (vajar-a)* dérive de *vâja*, qui désigne la libation, et signifie en conséquence « ce qui sort du *vâja*, ce qui est formé par lui », et cette indication étymologique nous fixe, du même coup, sur la véritable nature de l'arme en question dans les deux cas [1].

Une autre forme de la foudre de Zeus est l'égide (αἰγίς) que Héphaistos (*Il.*, xv, 310) a forgée pour Zeus, de même que, dans le Rig-Véda (I, 32, 2, etc.), c'est Tvaṣṭar « le fabricant », c'est-à-dire le soma personnifié considéré comme le constructeur des flammes sacrées, qui façonne le vajra d'Indra. La circonstance que Héphaistos est représenté dans l'*Iliade* (I, 597-8) comme versant le nectar aux dieux ne permet pas d'ailleurs de douter qu'il ne soit une personnification de l'aliment des immortels.

Quant à l'égide, comme son nom l'indique, c'est la chose faite avec la chèvre ou avec son lait [2]; entendons

[1] Dans un passage du RV. (x, 153, 3), il est dit expressément que c'est avec l'*ojas* (= *vâja*) qu'Indra aiguise le *vajra :* vajram çiçâna (indras) ojasâ.

[2] *Cf.* ci-dessus, p. 77.

Digitized by Google

le feu sacré auquel toutes les épithètes qu'elle reçoit permettent de l'assimiler. Elle est en effet ardente (θοῦρις), terrible (δεινή), enveloppante et épaisse (ἀμφίδασεια), très brillante (ἀριπρεπής [1]), flamboyante (θυσανόεσσα), étincelante (μαρμαρέη [2]) et, ce qui achève de la caractériser, quand Zeus veut s'en servir, il couvre de nuées (de libations) l'Ida (la montagne symbolique du sacrifice), puis, lançant des éclairs à grand bruit (le feu sacré s'allume en crépitant), il l'agite, la développe ou l'étend (ἐτίναξεν, *cf.* τείνω [3]).

Il ne me reste plus, pour achever de résumer les traits les plus caractéristiques de la légende de Zeus, qu'à dresser la liste suivante des principales épithètes qu'il reçoit dans les poèmes homériques.

Κρονίων, κρονίδης, fils de Kronos. Voir ci-dessus, p. 77.

Ὀλύμπιος, habitant de l'Olympe. Voir ci-dessus, p. 55.

Μέγας et μέγιστος, celui qui est très élevé (sur l'autel), d'où θεῶν ὕπατος καί ἄριστος (*Il.*, XIX, 258). Voir ci-dessus, p. 73.

Ἀστεροπητής, fulgurant. Voir ci-dessus, p. 80 et *cf.* τερπικέραυνος, qui fait tourner ou tourbillonner la foudre, c'est-à-dire la flamme (racine voisine de celle de τρέπω).

Αἰγιόχος, que porte l'égide. Voir ci-dessus, p. 81.

Καταχθόνιος, souterrain, c'est-à-dire à l'état obscur; *cf.* Agni aja ou non-né. Voir ci-dessus, p. 73, n. 2.

[1] *Il.*, loc. cit.
[2] *Il.*, XVII, 593-4.
[3] *Il.*, XVII, 594-5.

Digitized by Google

Ὑψίζυγος, dont l'attelage est dirigé vers le haut; *cf.* le char et les chevaux d'Agni. Voir ci-dessus, p. 74, n. 2.

Εὐρύοπα, à l'œil (c'est-à-dire à l'éclat) large, étendu.

Νεφεληγέρητα, celui qui rassemble les nuages (c'est-à-dire les eaux du sacrifice), qui les absorbe, qui s'en nourrit. Zeus assembleur de nuages, au sens propre, ne correspond à rien d'intelligible.

Κελαινεφής, pour *κελαινονεφης, très probablement « qui possède les nuages noirs », c'est-à-dire les eaux du sacrifice considérées comme non (encore) enflammées.

Je réserve l'explication de toute une série d'épithètes de Zeus, qui le représentent comme bruyant, pour le chapitre où il sera question de la voix des dieux.

Digitized by Google

CHAPITRE IV

L'ORIGINE DES MYTHES

Jusqu'ici je n'ai parlé du mythe que d'une manière incidente, et sans en donner une définition générale et précise. Le moment est venu d'en exposer la théorie d'ensemble telle que je la comprends, en ayant soin surtout de faire voir comment il a pu donner naissance à la mythologie indo-européenne, qui représente l'expansion solidaire de toutes ses parties. Je commencerai toutefois par rappeler que l'idée la plus claire et la plus communément admise en ce qui concerne les mythes est d'y voir les aventures fabuleuses des divinités du paganisme ; et je partirai de là pour indiquer et discuter les principales explications dont ils ont été l'objet.

J'ai déjà, il est vrai, touché à cette question dans mon avant-propos, mais sans l'épuiser, et ce qu'il me reste à en dire est nécessaire pour préparer le terrain aux interprétations que je voudrais substituer à celles qui ont eu cours jusqu'ici sur le sujet.

L'origine des récits fabuleux et légendaires, qui forment tout à la fois la mythologie indo-européenne et la matière verbale, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la religion des peuples de cette race, a été rapportée à l'une ou

Digitized by Google

à l'autre des causes suivantes : 1° l'allégorie ; 2° l'évhémérisme ; 3° la personnification des phénomènes de la nature et particulièrement de ceux dont l'atmosphère est le théâtre ; 4° les erreurs des sens, les hallucinations et les rêves, devenant chez les peuples primitifs le point de départ de conceptions bizarres, analogues aux *aegri somnia* du poète, qui se sont perpétuées par la tradition.

Je vais soumettre ces différentes théories à des observations rapides.

Celle qui consiste à considérer les mythes comme des voiles plus ou moins transparents sous lesquels d'anciens sages ont recouvert des préceptes moraux et religieux, pour leur donner, à la faveur du mystère, plus d'autorité et un caractère plus auguste, a ses racines dans l'antiquité, mais elle a été développée surtout par l'Allemand Creuzer, il y a un peu plus d'un demi-siècle. Depuis longtemps déjà, et à juste titre, elle est tombée dans un complet discrédit ; les objections qu'elle encourt sont, en effet, absolument décisives et ruineuses. D'abord, elle échappe à toute démonstration positive, car on ne saurait invoquer en sa faveur aucun document, aucun témoignage, qui nous permette de prendre sur le vif les procédés initiaux qu'elle suppose. En second lieu, l'hypothèse dont elle dépend est contraire à tout ce que l'expérience nous enseigne sur la marche et le développement de la civilisation. Que sont devenues, entre l'époque des anciens sages qui auraient inventé les mythes et les philosophes grecs comme Socrate auxquels est dû l'établissement de la morale rationnelle, les grandes vérités dont ils auraient possédé le secret ?

Digitized by Google

Peut-on admettre qu'elles se soient éteintes avec eux, à la suite et par l'effet même du moyen qu'ils avaient imaginé pour en assurer la conservation et en augmenter le prix ? Singuliers sages, qui n'ont pas laissé de disciples ! Etrange sagesse, qui se trouvait à la merci des formules mystiques et qui risquait comme elles de rester incomprise ! D'ailleurs, si les allégories préméditées dont on nous parle n'ont pas laissé de preuves de leur caractère allégorique, en revanche, on trouve, à la base de beaucoup de mythes, des influences verbales qui sont les indices indéniables d'un principe de développement tout différent. Voilà plus de raisons qu'il n'en faut pour infirmer le système de Creuzer.

La même défaveur a atteint la méthode d'interprétation, voisine de la précédente, et renouvelée des pères de l'Eglise, d'après laquelle la mythologie serait une altération des récits bibliques du Pentateuque. Ici encore, non seulement les faits probants font défaut, mais il est telle légende commune aux mythologies indo-européennes et à la Genèse, comme celle du déluge, dont l'origine chaldéenne, du moins en ce qui regarde la forme, a été démontrée par la science moderne. C'est précisément l'inverse de ce qu'exigerait la thèse qu'il s'agit de prouver. L'hypothèse est donc de celles qu'on ne saurait plus défendre.

L'évhémérisme, comme explication des fables mythologiques, est un legs de l'antiquité, mais c'est un legs dont l'inventaire actuel n'accuse pas de bénéfices. Voir dans les légendes des dieux et des héros du paganisme une sorte de préhistoire, que la tradition populaire, à

Digitized by Google

défaut d'écriture ou d'écrivains, aurait conservée d'une manière plus ou moins fidèle, est une supposition qui, elle aussi, est l'inverse même des conclusions auxquelles aboutissent les recherches de la science. Non seulement on n'est jamais parvenu à reconnaître l'authenticité des récits mythiques, mais loin que ces récits puissent être considérés comme allongeant l'histoire réelle dans le passé, bon nombre de faits qui nous ont été transmis par les historiens de l'antiquité ont dû être relégués au rang des fables, à la suite du contrôle auquel la critique moderne les a soumis. De sorte qu'on peut dire que la mythologie, loin de suppléer l'histoire, l'a pénétrée et altérée en beaucoup d'endroits.

Mais malgré les défiances très justifiées que la science contemporaine éprouve à l'égard de l'exégèse évhémériste, elle en est encore à lui faire sa part, et une part abusive, surtout en ce qui concerne la mythologie védique. Les interprètes occidentaux, à la suite de ceux de l'Inde, ont vu dans le Rig-Véda une foule de noms propres d'hommes, de peuples, de contrées, de rivières, etc., qui n'ont jamais eu d'autre réalité que celle qu'ils tiennent de ces explications mêmes. La plupart des vocables védiques dont le sens est resté inconnu ont été érigés en noms propres[1], qu'on a répartis, d'après les

[1] On peut dire des interprètes hindous des Védas ce que M. Bréal (*Journal asiatique*, cinquième série, t. XIX, p. 497) affirmait avec tant de justesse des Parses à propos de l'*Avesta:* « Aucun peuple n'a pratiqué l'évhémérisme d'une façon plus complète. Tous les noms sont historiques pour eux ; il n'y en a peut-être pas un seul qui doive l'être pour nous ».

Digitized by Google

indications apparentes d'un contexte mal compris, entre des sacrificateurs ou des rois, quand on a cru qu'il s'agissait d'hommes, et entre différents objets d'ordre géographique, là où le sens présumé paraissait s'y prêter. Il faut dire, à l'excuse de cette méthode, que beaucoup de noms communs et d'adjectifs védiques ont été, dès une haute antiquité, employés comme noms propres patronymiques ou géographiques. Telle est l'origine, j'ai déjà eu l'occasion de l'indiquer, du nom de tous les prétendus Rishis, auteurs d'hymnes védiques et chefs de races sacerdotales, comme les Viçvamitra, les Kaṇva, les Bharadvâja, etc., etc.

Telle est aussi celle des termes qui désignent les Indous de culte brâhmanique (Aryas), le fleuve Indus (Sindhu) qui a donné son nom à l'Inde même, le Gange (Gaṅgâ), etc., etc. Les Védas sont devenus par là la base de toute l'onomastique gentilice et géographique de l'Inde. Il en a été de même d'ailleurs en Grèce, si l'on tient compte, d'une part, de l'origine probable des noms d'Orphée, d'Amphion, de Linus et même d'Homère et d'Hésiode ; d'autre part, de ce fait que c'est certainement d'après un Olympe, un Parnasse, une Thèbes, une Athènes mythiques que les montagnes et les villes réelles de ce nom ont été appelées.

Je n'insisterai pas davantage en ce moment sur ce point. Qu'il me suffise de rappeler ce que j'affirmais dans la préface de mon livre sur le Rig-Véda, à savoir que les textes védiques ne contiennent pas de véritables noms propres, à moins de considérer comme tels les mots qui désignent l'un ou l'autre des éléments du sa-

Digitized by Google

crifice personnifié. Et sur ce terrain, comme sur celui de l'explication des mythes proprement dits, il faut se tenir sans cesse en garde contre l'évhémérisme et les fausses explications dont cette méthode est responsable.

Mais si les mythes ne doivent pas être considérés comme rappelant l'histoire des anciens habitants de la terre, faut-il admettre qu'ils descendent du ciel, et qu'ils sont le résultat de métaphores personnifiant les phénomènes atmosphériques et sidéraux? Ailleurs déjà [1], j'ai essayé de montrer combien cette hypothèse est invraisemblable, abstraction faite des rapports de la mythologie avec la religion. La théorie météorologique ou solaire, disais-je, repose tout entière sur l'étonnement que l'homme primitif aurait éprouvé au spectacle des phénomènes célestes, tels que le lever et le coucher du soleil, les grondements et l'éclat de la foudre au sein du nuage orageux, les contrastes d'obscurité et de lumière offerts par les aspects changeants du ciel, etc. Mais cet étonnement ne serait explicable que pour l'homme jeté tout à coup tel qu'il est au milieu de la nature telle qu'elle est. Est-ce ainsi pourtant que les choses se sont passées? Si, au point de vue physiologique, nous sommes les enfants de la terre, si nous avons été conditionnés par les choses ambiantes (et quel est le vrai savant qui le nie de nos jours?), l'univers ne nous a émerveillés qu'au moment où nous avons cherché à le

[1] *Le Rig-Véda et les Orig.*, etc., p. 40.— Guyau *(L'irréligion de l'avenir*, p. 44, deuxième édition) a répondu très faiblement, à mon avis, à des objections semblables de M. Herbert Spencer.

Digitized by Google

comprendre, et ce moment, loin de correspondre à l'enfance de l'humanité, n'a pu venir qu'avec le développement de son intelligence et de sa conscience. Notre état primitif et *naturel* est celui de communion avec la nature, et nous ne l'avons admirée et interrogée qu'après nous être séparés d'elle par la civilisation et ce qu'on peut appeler l'*humanisme*.

En ce qui regarde exclusivement les origines de la religion, l'hypothèse prête à des objections au moins aussi fortes. Si l'homme a commencé par adorer les forces de la nature, et principalement le soleil considéré comme le père de tous les êtres vivants (ce qui explique l'hypothèse en question), il a subi un recul, au double point de vue moral et logique, en passant d'une conception, satisfaisante en somme pour la raison naissante, à l'anthropomorphisme, si contraire aux données de l'expérience, au sens commun et aux idées admises dès les premiers temps de la civilisation, et qui serait pourtant la suite historique dans la religion et la mythologie indo-européenne du sabéisme primordial.

A cet égard, l'explication naturaliste est aussi difficile à admettre que celle qui donne les mythes comme de savantes et profondes allégories. Si la marche de l'histoire se traduit par un développement de l'intelligence, de la raison et de la moralité humaines, ces deux explications sont en contradiction flagrante avec les lois du progrès ainsi conçu. Si, au contraire, le progrès intellectuel et moral de l'humanité est une chimère, comment expliquer que, depuis l'époque où la religion se confondait avec la mythologie, l'idéal divin soit allé

Digitized by Google

sans cesse en s'élevant et que, dans les religions actuelles, la conception de l'être parfait se soit peu à peu substituée à celle des divinités du paganisme si grossiéres à tant d'égards, même vis-à-vis du dieu-soleil dont elles seraient issues ?

J'arrive à la dernière des théories dont j'ai donné plus haut l'énumération.

L'idée d'attribuer l'origine des mythes aux images bizarres et confuses qui germent dans l'imagination des peuples enfants, à la suite de rêves ou d'hallucinations, implique l'absence de tout point de départ rationnel pour la mythologie en général et de tout lien logique entre les différentes parties qui la composent. Là ou manquent les données du sens commun, le raisonnement perd ses droits. Le mythe, ainsi conçu comme le résultat d'erreurs individuelles, échappe au point de vue intrinsèque à l'examen scientifique. Tout ce qu'il est permis de constater, à part le récit pur et simple qui le détermine, c'est qu'il se propage par voie de tradition dans le temps et l'espace, et qu'il peut subir des altérations qui en augmentent les détails et qui en diversifient les données premières.

La nature même de cette explication l'exempte de tout contrôle et la prive, par là, de toute garantie de vérité ; c'est une hypothèse en l'air. Il est permis toutefois de l'examiner du dehors, et ce genre d'épreuve lui est peu favorable. Si le caractère irrationnel des mythes, au moins à l'origine, ne permet pas de les considérer comme le fruit d'un système d'idées spontanées ou dues aux circonstances, comment expliquer,

Digitized by Google

par exemple, le parallélisme et les ressemblances des légendes mythiques grecques relatives aux dieux et aux demi-dieux ? Toutes ont entre elles des traits communs, et ces traits sont si nombreux et si caractéristiques, qu'il est presque impossible de nier qu'on n'ait affaire aux différentes variantes d'un même récit primitif. Cette conséquence forcée est aussi peu compatible que possible avec l'hypothèse de l'inconsistance logique du mythe. Ou bien la mythologie grecque sort d'un récit à peu près unique, ce qui est inconciliable avec l'idée d'un amalgame de rêveries individuelles, ou bien les rapports qui en rattachent entre elles les différentes parties supposent une régularité organique, un principe d'ordre interne, qui n'est pas moins en désaccord avec l'hypothèse en question. En résumé, des rêves décousus ne se ressembleraient pas comme se ressemblent les différents épisodes de la mythologie grecque, et il est inadmissible que celle-ci soit le développement d'un seul rêve. La conclusion qui s'impose, c'est qu'elle dépend d'un autre principe.

De toutes les théories sur l'origine de la mythologie dont je viens de faire l'examen critique[1], la plus rappro-

[1] Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de discuter longuement la théorie du mythe issu de « la devinette primitive » et populaire que M. V. Henry essaie de greffer sur le naturalisme müllérien. L'article de le *Revue des études grecques* (volume de 1892, p. 281), où il l'expose, fait honneur à son imagination, mais c'est le seul éloge qu'on puisse lui accorder. La devinette mythique, en effet, n'est ni primitive ni populaire et, comme toute la littérature védique, elle est le fruit de l'art des prêtres-poètes dont les hymnes sont l'œuvre.

Digitized by Google

chée de la vérité est encore celle de l'école qui, tout en leur attribuant un point de départ naturaliste, rattache les mythes à des figures de mots et aux personnifications qui en ont été la conséquence.

Sous sa forme la plus simple, le mythe se confond en effet avec la métaphore. On peut dire même qu'il a pour cause initiale l'erreur que l'on commet en entendant au sens propre une expression figurée. Quand Virgile parlait de la faim comme d'une « mauvaise conseillère », et que, de nos jours, Pierre Dupont appelait la vigne, « la mère du vin », ils jetaient l'un et l'autre les semences de mythes, auxquels il n'a manqué, pour prendre vie et se développer, qu'un milieu intellectuel formé par un public assez ignorant ou assez naïf pour tomber dans le piège que l'ambiguïté du langage tendait à sa crédulité, et considérer comme des personnes réelles des choses impersonnelles qu'une comparaison implicite semblait personnifier.

Cette confusion, qui n'était déjà plus possible au temps de Virgile, et qui l'est bien moins encore du nôtre, s'est trouvée l'être, à la faveur de certaines circonstances particulières, à l'origine de la mythologie indo-européenne. Elle est née d'alliances de mots analogues à celles qui viennent d'être citées, mais dans l'imagination de peuples encore enfants à bien des égards, et à propos de textes que bien des causes contribuaient à rendre obscurs. Ces textes sont les hymnes du sacrifice, tels que ceux que l'Inde nous a conservés dans les recueils védiques. Les auteurs des Védas sont antérieurs, du reste, à la mythologie. Les métaphores d'où elle est

Digitized by Google

sortie n'étaient pour eux que des métaphores, et ce n'est, selon toute vraisemblance, que longtemps après l'époque des hymnes que se sont produites les substitutions d'idées auxquelles le mythe doit le jour. Il fallait, pour que la modification intellectuelle nécessaire à cet effet pût avoir lieu, non seulement un état d'esprit qui s'y prêtât, mais encore et surtout qu'il y eût oubli assez complet du vrai sens des hymnes et des procédés de langage des poètes qui les composèrent, pour qu'on pût voir des personnages là où ils n'avaient voulu parler que de phénomènes, et prendre des figures d'idées pour des figures réelles.

Les métaphores du style védique ont d'ailleurs leur raison d'être dans la nature même du sujet auquel les hymnes sont consacrés. Ce sujet était aussi pauvre que possible. Il s'agissait exclusivement, nous le savons, de célébrer l'allumage et l'entretien du feu sacré au moyen d'un liquide inflammable : c'était bientôt dit, et la manière de le dire ne comportait de variantes que si l'auteur avait recours à des jeux d'esprit qui, du même coup, amusaient son imagination et enrichissaient son thème.

Les poètes védiques entrèrent tout naturellement dans cette voie, qui est celle de l'amplification poétique en tout pays et à toute époque, et par cela même qu'ils n'avaient qu'une seule idée, leur diction est tout entière, soit en comparaisons proprement dites, soit en comparaisons implicites ou en métaphores[1].

[1] Cette explication répondra, je l'espère, au reproche qui m'a

Digitized by Google

Tout porte à croire que l'erreur mythique fut provoquée par les efforts mêmes qu'on fit, à un moment donné, pour fixer le sens des formules du sacrifice, et que ces efforts avaient été nécessités, à leur tour, par les obscurités de plus en plus nombreuses que présentait le texte des hymnes, à mesure qu'ils vieillissaient et que la langue en changeait : les premiers exégètes furent les premiers mythologues et, pour ce qui regarde l'Inde, la période des *Brâhmaṇas*, qui sont les plus anciens commentaires des Védas, est celle qui vit naître et se développer la mythologie [1]. En Grèce, les hymnes

été fait, dans un style qui peut contribuer à la confirmer, que « mon *creuset impitoyable transmute* uniformément les roches, les montagnes, le ciel, la terre, les dieux, les mânes, les animaux en flammes et en libation ». Ce n'est pas moi l'alchimiste ; on me fait trop d'honneur. Le grand œuvre que l'on m'attribue indûment est celui de la tradition brâhmanique. Voilà la magicienne qui a *transmuté*, mais en sens inverse, tout ce dont il s'agit ; mon rôle est l'opposé du sien : je détruis le charme auquel sont dus ses prestiges.

[1] Aussi est-ce une erreur de croire que la mythologie puisse être d'origine populaire. Greffé sur la tradition qui, au moment où il a pris naissance, consistait uniquement dans les hymnes liturgiques, le mythe l'a prolongée, altérée et diversifiée aux mains des successeurs mêmes des prêtres-poètes qui en avaient été les initiateurs. Le mythe, en d'autres termes, est la forme que la tradition a reçue parmi ses détenteurs, quand elle n'a plus été comprise sous les premiers aspects qu'elle avait revêtus ; c'est une nouvelle couche qui a recouvert l'ancienne, mais sans cesser d'émaner de la même source, la liturgie qui était toute la science d'alors. Cette science était naturellement celle des sacrificateurs. Quant à la foule, elle était ignorante et incapable de féconder une matière première dont la notion lui manquait.

Digitized by Google

originaux sont perdus, mais les ouvrages du genre de la *Théogonie* d'Hésiode et des hymnes homériques peuvent être considérés comme l'amplification exégétique de documents plus anciens, et en quelque sorte comme des *Brâhmaṇas* helléniques.

En partant de ces principes, il est facile de retrouver dans les textes du Rig-Véda les formules métaphoriques qui ont servi de base à la mythologie. Signalons-en quelques-unes, en les classant d'après les caractères logiques et grammaticaux qui les distinguent.

1° Un objet inanimé, désigné par un nom commun, est représenté métaphoriquement comme animé :

RV., I, 1,5. — *agnir... devo devebhir â gamat.*

« Le feu... le brillant *est venu* par le moyen des brillants (ses flammes). »

Le feu (Agni) se trouve personnifié par ce seul fait

Rien ne vient de rien : loin que, d'après un préjugé très enraciné, ce soit du peuple que les éléments de la poésie mythique aient passé aux aèdes sacerdotaux, c'est de ceux-ci qu'ils ont fini par descendre dans le peuple.

L'hésitation éprouvée par le prêtre à un certain moment, en présence du sens des hymnes du sacrifice, autrement dit la conscience de son ignorance et le désir de la faire cesser est la chiquenaude qui a modifié la tradition, en mettant en branle l'exégèse brahmanique, la fausse et la vraie, celle qui a abouti à la mythologie et celle dont l'astronomie et la grammaire — les premières des sciences— sont issues. Toute différente est l'inertie de l'empirisme populaire ; rien n'en trouble la quiétude : voyez plutôt le paysan qui, jusque dans les choses qui lui sont le plus familières, comme celles de l'agriculture, reste indéfiniment livré aux mêmes erreurs traditionnelles.

Digitized by Google

que le mot qui le désigne est employé comme sujet d'un verbe de mouvement.

2° L'épithète d'un objet inanimé, désigné par un nom commun, tient lieu de ce nom, et est accompagnée d'attributs qui représentent l'objet en question comme animé.

RV., I, 3, 6. — *indrâ yâhi upa brahmâṇi.*

« O (Indra) l'ardent, *viens* vers les (somas) fortifiants. »

« Indra (l'ardent) » est, sans doute, une ancienne épithète d'Agni qu'on a pris l'habitude d'employer isolément et substantivement, pour *agnir indraḥ*, « le feu ardent ».

De là, la personnification, au moyen d'un verbe de mouvement, d'un Indra distinct d'Agni personnifié d'après la formule précédente, et le principe de la multiplication indéfinie des personnages mythiques qui sont les substituts les uns des autres.

3° Un des éléments du sacrifice est comparé à un objet inanimé dont le nom est substitué au sien.

RV., IV, 13, 1. — *ut sûryo jyotiṣâ deva eti.*

« Le *soleil*-(Agni) brillant, s'élève au moyen de sa flamme. »

RV., I, 125, 5. — *tasmâ ápo ghṛtam arṣanti.*

« Pour lui (Agni), les *eaux* (les libations) coulent le ghṛta. »

Les métaphores analogues, entendues au propre, ont fait croire au caractère naturaliste des hymnes védiques et à la déification primitive du soleil, des eaux, etc.

Digitized by Google

4° Un des éléments du sacrifice est comparé à un animal ou à un homme dont le nom est substitué au sien.

RV., IX, 89, 4. — *açvam rathe yuñjanti.*

« Ils (les somas) attellent le *cheval*-(Agni) au char. »

RV., I, 164, 17. — *vatsam bibhratî gaur ud asthât.*

« La *vache*-(libation) s'est dressée en portant le *veau*-(Agni). »

Les formules de ce genre, et surtout cette dernière, montrent sur quels artifices de diction sont fondés les énigmes et les paradoxes védiques, dont Bergaigne a été l'ingénieux révélateur.

RV., I, 73, 4. — *tam tvâ naro dama â nityam iddham agne sacanta.*

« Les *mâles*-(somas) t'accompagnent constamment, ô Agni, quand tu es allumé, dans ta demeure... »

Cf. l'épithète de *nara* appliquée, dans de nombreux passages du Rig-Véda aux Açvins, aux Maruts, aux Dévas, aux Adityas, etc. On traduit généralement « les *hommes* t'accompagnent, etc. », et c'est sur des passages semblables que s'appuient la plupart des explications evhéméristes des hymnes védiques. D'autre part, on a interprété dans le sens d'une apothéose le passage déjà cité ci-dessus, p. 51, RV., I, 110, 4, où il est dit que « les (Ribhus) morts ont obtenu l'état de non-morts (ou l'immortalité). »

5° L'épithète d'un animal ou d'un objet inanimé, auquel un des éléments du sacrifice est implicitement

Digitized by Google

comparé, tient lieu du nom de cet animal ou de cet objet.

RV., IX, 82, 3. — *parjanyaḥ pitâ mahîšasya parṇinaḥ.*

« L'arroseur (soma *apavâmana*), père du buffle (soma pavâmana) *qui a des ailes* (c'est-à-dire, comparé successivement à un buffle et à un oiseau). »

La combinaison sous cette forme des deux attributs comparatifs est la source des mythes monstrueux, comme Pégase, les taureaux ailés, etc.

RV., III, 2, 4. — *agniṃ râjantaṃ divyena çocišâ.*

« Agni qui resplendit par l'effet d'une lumière *céleste.* »

Comme l'adjectif *divya* représente *dyôs*, le ciel-feu, il faut entendre « une lumière ignée » ou « sa propre lumière, son propre éclat ».

C'est à la faveur de pareilles métaphores que les mythes lumineux ont pris possession du ciel.

RV., X, 10, 4. — *apyâ... yošâ.*

« La femme *aqueuse* (ou des eaux) » ; c'est-à-dire la femme-libation, puisque le mot *ap* « eau » est un substitut métaphorique du nom de la libation ou du soma.

Origine, dans les formules semblables, du mythe des nymphes, des sirènes, des fées, des ondines, etc.

6° L'objet imaginaire d'un mot, qui fait antithèse avec la désignation propre ou figurée d'un des éléments du sacrifice, est représenté métaphoriquement comme animé et réel.

Digitized by Google

RV., I, 29, 4. — *sasantu tyâ arâtayo bodhantu ...râtayaḥ.*

« Que *les absences de dons* s'endorment, que les dons s'éveillent. »

RV., I, 32, 11. — *vṛtraṃ jaghanvân apa tad vavâra.*

« (Indra) en frappant l'enveloppeur développa cela (le monceau des eaux, — la libation). »

De même que les *arâtis* [1], ou les absences de dons, n'expriment qu'une idée négative, l'enveloppeur Vṛtra, qui disparaît ou est tué quand l'eau-libation se développe, est une fiction : le développement seul est réel. L'enveloppeur en question est dans le même rapport avec lui que l'absence de don avec le don.

Tous les prétendus démons du Rig-Véda, tels que *ahi*, « celui qui serre », *dâsa* ou *dasyu*, « celui qui lie », *rakšas*, « celui qui retient, saisit, etc. », ont pour seule raison d'être l'inintelligence du vrai sens des formules du genre de celles qui viennent d'être expliquées.

Parmi les divinités, la conception d'Aditi repose sur une figure verbale du même genre [2]. Aditi est celle qui n'a pas le lien, par opposition sous-entendue avec *diti*, le lien imaginaire qui empêche la libation de couler, c'est-à-dire un autre nom de la libation enflammée ou du soma pavamâna. De même, les Adityas sont, au point de vue étymologique, ceux qui sont issus d'Aditi,

[1] On sait que M. Roth, renchérissant presque sur la manie mythologisante des brâhmanes, considère les *arâtis* comme des espèces de démons. Voir mon *Rig-Véda*, p. 46.

[2] Voir *le Rig-Véda et les Orig., etc.*, p. 192 *seqq.*

Digitized by Google

c'est-à-dire les flammes du sacrifice. De même encore, le second terme de l'antithèse *sad-asat*, dont le premier (l'existant, le réel) s'applique à l'un ou à l'autre des éléments du sacrifice en activité, et qui désigne l'absence ou le repos de ces mêmes éléments, a pris une signification métaphysique à la faveur de la formule *asataḥ sad ajâyata* (RV., x, 72, 2), « l'être (libation ou feu) est né du non-être. »

7° Combinaison des différentes figures qui ont été précédemment indiquées et expliquées ; d'où les récits mythiques avec toutes leurs bizarreries, les métamorphoses, etc. Exemple d'une formule pouvant servir de base à un développement mythique merveilleux et paradoxal :

RV., i, 163, 2. — *sûrâd açvaṃ vasavo nir atašta.*

« O riches-(somas), vous avez produit le cheval-(Agni) en le tirant du soleil (le soma enflammé). »

Exemple d'un texte servant de point de départ à une métamorphose mythique.

RV., ix, 94, 5. — *açvaṃ gâm... kṛṇuhi.*

« O soma, fais une vache-(libation) qui soit un cheval-(Agni). »

8° Une cause du mythe, sensiblement différente des précédentes, mais suivie des mêmes effets, consiste dans la fausse interprétation dont un grand nombre de vocables de la langue des Védas ont été l'objet de la part des exégètes hindous de l'époque brâhmanique. J'ai cité[1],

[1] *Le Rig-Véda et les Orig., etc.*, p. 204 *seqq.*

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

entre autres exemples d'interprétation de ce genre, celle qu'a reçue le mot *saṃvatsara* (ou *saṃvatsa*), qui désigne métaphoriquement le soma dans les textes védiques et dont le sens étymologique et littéral est « celui qui a un veau (Agni) avec soi ». Dans la littérature de l'époque classique, ce mot signifie « année », et cette acception a été transportée par tous les interprètes, les modernes comme les anciens et ceux de l'Occident aussi bien que ceux de l'Inde, aux passages védiques eux-mêmes dans lesquels il figure.

Heureusement, les causes de l'erreur sont faciles à retrouver et l'examen des textes les met en pleine évidence. Elle a pour point de départ la comparaison du *saṃvatsa* ou du *saṃvatsara*, en tant que désignant le soma pavamâna, avec la lune ou le mois [1], autre désignation métaphorique du même objet (formule d'après le type n° 3). Cette comparaison revient dans plusieurs passages du Rik et de l'Atharva, dont voici les plus importants :

RV., IV, 33,3. — *yat saṃvatsam ṛbhavo mâ apiñçam.*

« La chose qui est avec un veau (le soma) que les Ribhus ont ornée (comme) lune [2] » ; c'est-à-dire, dont ils ont fait la lune (du sacrifice).

[1] Cette même comparaison est la base de l'identification si fréquente dans la mythologie brâhmanique du soma et de la lune.

[2] *Samvatsaram* et *mâs* sont construits en apposition avec *yat* ; c'est ce qui explique la forme neutre du second de ces mots. Je rectifie ainsi légèrement ma première interprétation (*Le Rig-Véda et les Orig., etc.*, p. 205).

Digitized by Google

RV., III, 10, 9, (cf. 10). — *saṃvatsarân mâsân bhûtasya pataye yaje.*

« Je sacrifie au maître de ce qui est (Agni possesseur du soma) ceux qui sont avec des veaux, les lunes (du sacrifice = les somas enflammés). »

Mais, dès l'instant où le *saṃvatsara* a été considéré comme l'équivalent du *mâs* (ou *mâsa)* on a pu, par un procédé voisin de celui d'où proviennent les formules conçues d'après le type n° 5, attribuer à celui-là les caractères de celui-ci et déclarer, par exemple, que le *saṃvatsara* a douze parties [1], comme le *mâsa* [2] dont douze révolutions successives forment l'année.

Il n'y avait plus qu'un pas à faire, dans la voie de la substitution des équivalents, pour en arriver à dire que le *saṃvatsara* a douze mois [3] et, par conséquent, qu'il est (pareil à) l'année. Mais on ne vit plus, grâce au raccourci de la formule, qu'il s'agissait d'une simple comparaison (le *saṃvatsara* est semblable au mois, — aux douze mois, — à l'année) [4] et l'on ne recula pas

[1] AV. IV, 35, 4. — yasmân mâsâ nirmitâs triṃçadarâḥ
saṃvatsaro yasmân nirmito dvâdaçâraḥ
« C'est de lui que sortent les lunes aux trente parties (eu égard aux jours) ; c'est de lui que sort le *saṃvatsara* aux douze parties. »

[2] RV., I, 25, 8. — veda mâso... dvâdaça. « Il connaît les douze lunes. »

[3] *Çat. Brâh.*, I, 2, 5, 13.

[4] Pour une substitution analogue, *cf.* RV., I, 164, 11, où les jours et les nuits du sacrifice (c'est-à-dire le couple soma pavamâna et apavamâna) sont appelés « les sept cent vingt fils jumeaux d'Agni ».

Digitized by Google

devant l'absurdité d'entendre de la manière suivante : « Au commencement les dieux étaient mortels, quand ils eurent obtenu l'année, ils devinrent immortels, car l'année est tout, le tout est impérissable », — un texte qui signifie en réalité : « D'abord les dieux (les feux sacrés) étaient morts ; quand ils eurent obtenu le soma, ils cessèrent d'être morts, car le soma est le salutaire *(sarva* = lat. *salvus)*, le salutaire est impérissable... [1] ».

D'ailleurs, les auteurs de ces textes non seulement savaient encore à quoi s'en tenir sur le vrai sens du mot *saṃvatsara*, mais ils s'amusaient à jouer sur ce sens et sur celui qu'il semblait tenir de la comparaison du soma avec la lune ou le mois. De là des développements amphibologiques, tout à fait dans le goût des énigmes grammaticales de la poésie de l'époque classique, comme celui-ci : *eša vai mṛtyur yat saṃvatsaraḥ eša hi martyânâm ahorâtrâbhyâm âyuḥ kšiṇoty atha mriyante tasmâd eša eva mṛtyuḥ* [2]. — Sens réel, quoique métaphorique : « La mort est le soma, car celui-ci détruit la vigueur des morts (ce qui leur donne la vie) à l'aide des jours et des nuits (c'est-à-dire des somas allumés et non allumés comparés ceux-là au jour et ceux-ci à la nuit), et ils sont (restent) morts; la mort vient donc de lui. » — En d'autres termes, le soma allumé, en profitant au feu sacré actuel

[1] Martyâḥ ha vai agre devâḥ âsuḥ sa yadâ eva te saṃvatsaram âpur atha amṛtâḥ âsuḥ. sarvaṃ vai saṃvatsaraḥ. sarvaṃ vai aksayam. *Çat. Brâh.*, XI, 1, 2, 12. *Cf.* ci-dessus p. 51, n. 2.

[2] *Çat., Brâh.* X, 4, 3, 1.

Digitized by Google

ou à Agni jâta, nuit à Agni aja (au feu qui n'est pas); il le laisse ainsi dans l'inertie et le non-être.

Sens littéral, mais seulement apparent : — « La mort est l'année, car celle-ci détruit la vigueur des mortels au moyen des jours et des nuits, et ils meurent ; elle est donc la mort [1] ».

Ainsi s'explique tout un ordre de mythes à fausse apparence positive et rationnelle, mais qui ne reposent pas moins que les autres sur des jeux de mots, intentionnels de la part des auteurs des premiers documents où ils apparaissent, et qui plus tard seulement ont été pris au sérieux et ont donné le change aux idées.

Les passages du genre de ceux qui viennent d'être cités sont aussi de nature à rendre compte des innombrables bizarreries qui farcissent les *Brâhmaṇas*. Elles n'en restent pas moins malgré cela parmi les plus étranges aberrations de l'esprit humain, mais elles cessent d'apparaître comme des divagations spontanées : nous en voyons la source et les raisons d'être, qui ne diffèrent pas d'ailleurs, en dernière analyse, de celles d'où découle l'ensemble de la mythologie indo-européenne.

J'ose affirmer, pour conclure, qu'il n'est pas un mythe de l'Inde ou de la Grèce, quelque compliqué qu'il soit, dont l'analyse ne puisse faire entrer les formules constitutives dans l'une ou l'autre des catégories qui pré-

[1] *Cf.*, pour ce double sens sous les mêmes mots, ma *Rhétorique sanscrite*, p. 32 *seqq.*

Digitized by Google

cèdent. Et comme ces formules se ramènent, à leur tour, à l'expression métaphorique des rapports mutuels des éléments du sacrifice, je me crois en droit de dire que, ainsi que j'ai pris à tâche de le démontrer, toute la mythologie indo-européenne a pour source le style imagé, dont la description et l'apologie des rites du culte du feu chez les Indo-Européens a été la première occasion et l'unique objet.

Digitized by Google

CHAPITRE V

LA VOIX DES ÉLÉMENTS DU SACRIFICE

Les phénomènes que présente la célébration du sacrifice considéré au point de vue purement physique sont en petit nombre. On peut dire même qu'ils se réduisent à deux : 1° la libation s'allume et les flammes apparaissent; 2° l'éclat de ces flammes est accompagné du grésillement ou du crépitement inséparable de la combustion de tout liquide inflammable et, particulièrement, des essences végétales ou minérales, de l'huile ou de la graisse, ou des liqueurs spiritueuses, en quoi consistait, sans doute, la libation offerte au feu du sacrifice. Il suffit de se représenter ces circonstances pour se rendre compte de l'importance qu'ont prise, dans les descriptions de la cérémonie, les crépitements du feu sacré. Elle n'est guère moindre que celle de l'éclat des flammes elles-mêmes ; aussi ce détail est-il devenu le point de départ de toute une série de conceptions et de mythes, qui marchent de pair avec ceux dont le feu proprement dit et les liquides à son usage ont été la source, et qui, en se combinant avec eux, ont contribué

Digitized by Google

à donner à la religion indo-européenne les traits principaux auxquels elle doit sa physionomie[1].

Le soma pavamâna et Agni jâta étant essentiellement une seule et même chose, — la libation enflammée, — et le crépitement pouvant être attribué indifféremment au feu ou au liquide inflammable qui lui sert d'aliment, les deux éléments personnifiés du sacrifice, Soma et Agni, ou leurs substituts, sont représentés dans le Rig-Véda comme chanteurs[2], en ce sens que

[1] A une époque aussi éloignée des origines que celle d'Ovide, les crépitements du sacrifice attiraient encore l'attention, comme l'attestent les vers suivants (*Tristes*, v, 5. 11-12) :

> Da mihi tura, puer, pingues facientia flammas
> Quodque pio fusum stridat in igne merum.

Cf. Théocrite, II, 24.

L'épithète homérique du feu (πῦρ) θεσπιδαής (*cf.* θεσπεσίη φλόξ, Orphée, *Argon.*, 332), « celui qui brûle avec la voix divine, en la faisant entendre », est des plus caractéristiques. Particulière au feu sacré dans les hymnes où Homère a pris ses matériaux, elle est restée chez lui monnaie courante et constamment attachée, quoique le plus souvent d'une manière superflue ou impropre, au mot qu'elle qualifiait dans les textes originaux. Nous avons là l'indication de la provenance habituelle de ces épithètes : ce sont, avec les termes qu'elles accompagnent, d'anciennes expressions liturgiques dont il serait relativement facile, à l'aide des formules correspondantes du Rig-Véda, de retrouver la signification première. Il en est ainsi de μέλαινα dans l'expression γαῖα μέλαινα (voir ci-dessus, p. 70), de πτερόεντα (ἔπεα), *cf.* RV., VI, 6, 5, *adha jihvâ pâpatîti... vṛšnaḥ* « la langue (en tant que bruyante) du taureau (soma) s'envole », etc.

[2] Le peu d'attention que les interprètes ont accordé aux formules védiques qui concernent la voix des éléments du sacrifice

Digitized by Google

les pétillements qu'ils font entendre sont assimilés à des chants ou à des hymnes [1]. Telle est, en particulier,

a eu pour effet fréquent de leur faire imaginer une grammaire de fantaisie, destinée à justifier les fausses explications qu'ils étaient amenés à proposer pour des passages dont le sens leur échappait. Il faut ranger dans cette catégorie toutes les formes verbales à la voix moyenne se rattachant aux racines *gir*, *stu*, *hû*, etc., « chanter, célébrer, invoquer, » auxquelles on a pris l'habitude d'attacher un sens passif. Les exemples suivants suffiront à en fournir la preuve :

RV., v, 41, 10 *(cf.* vi, 12, 4)—*Gṛṇîte agnir etarî na çûšaiḥ*

« Agni, pareil à celle qui se meut (la libation), crépite (ou chante) au moyen des ardentes (ses flammes) » ; et non pas, « Agni est célébré avec des hymnes, etc. » (Grassmann).

RV., vi, 17, 1. — *Pibâ somam... gṛṇâna indra.*

« O Indra, bois le soma... en crépitant. »

RV., i, 139, 6. — *Gîrbhir girvâhaḥ stavamâna â gahi.*

« Viens, ô Indra, toi qui portes celles qui chantent (les libations), en crépitant à l'aide de celles qui chantent. »

Dans ces deux derniers exemples, Grassmann considère à tort *gṛṇâna* et *stavamâna* comme signifiant « invoqué, appelé par des chants ».

[1] Est-ce l'hymne qui a éveillé l'idée de lui comparer les crépitements, ou ceux-ci ont-ils suggéré l'hymne, qui n'aurait été à l'origine qu'une sorte d'imitation et de traduction par la voix humaine des appels que les éléments du sacrifice étaient censés s'adresser mutuellement ? J'avoue que je penche pour cette dernière hypothèse, qui me paraît fournir l'explication la plus naturelle de l'origine des chants sacrés.

Pour Bergaigne (voir surtout *Rel. véd.*, i, 280), le prototype de l'hymne et de la prière n'est pas le crépitement, dont il ne fait pas même mention, mais les bruits de l'orage et, particulièrement, celui du tonnerre. Seulement, il ne le prouve et ne peut le prouver qu'en interprétant au propre les vers du RV. où il est question du nuage-(libation) et des grondements qu'il fait entendre. Le tout est de savoir si ce nuage est symbolique ou

Digitized by Google

l'origine du mythe des Rishis. Le mot dérive de la rac. *arš-ṛš*, variante de *arc-ṛc* « chanter »[1]. Dans le Rig-Véda, il s'applique, soit au singulier, soit au pluriel, à l'un ou à l'autre des éléments du sacrifice. C'est ainsi qu'au vers I, 31, 1, il sert d'attribut à Agni, tandis qu'au vers IX, 107, 7, il qualifie Soma. Parfois, il est question des sept Rishis (IV, 42, 8), pères (du feu du sacrifice) et qui s'identifient aux sept libations, c'est-à-dire aux libations multiples ou réitérées. Personnifiés par les interprètes brâhmaniques des hymnes, les Rishis sont devenus les chanteurs par excellence, les chanteurs des hymnes védiques et, par suite, leurs auteurs[2]. C'est ainsi que le premier hémistiche du vers du RV., I, 2 : *agniḥ pûrvebhir ṛšibhir îḍyo nûtanair uta*, « Agni qui doit être l'objet de libations de la part des chanteurs (somas) précédents[3] et de ceux actuels », a été entendu comme s'il s'agissait des prières des prêtres réels qui chantaient les hymnes.

réel. Je ne m'attarderai pas à combattre en ce moment cette dernière hypothèse, dont la réfutation se trouve, ce me semble, à chaque page du présent livre.

Le passage suivant de l'*Iliade* (IX, 499, *seqq.*) comprend une énumération des différents éléments du sacrifice dans laquelle les prières correspondent aux crépitements :

> Καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσιν,
> Λοιβῇ τε κνίσσῃ τε, παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
> Λισσόμενοι

[1] Ou mieux encore de *ṛc* « chant » pour *ṛkš* d'où *ṛš-is*.
[2] *Yasya vâkyaṃ sa ṛsih*. Nirukta, 7,1.
[3] *Iḍya*, dérivé de *iḍ*, « libation ».

Digitized by Google

Les Rishis, considérés collectivement, représentant, à l'origine, des Somas ou des Agnis, il s'ensuit, qu'au point de vue individuel chaque Rishi doit avoir pour nom une épithète de l'élément liquide ou de l'élément igné du sacrifice. C'est ce qui se vérifie, en effet, soit par les anciennes listes des sept Rishis, telle que celle du *Çatapatha-Brâhmaṇa* (XIV, 5, 26) et qui comprend Gotama (celui qui est tout à fait issu de la vache [*gôs*] ou du lait auxquels les libations sont comparées), Bharadvâja (celui qui porte ou emporte la libation, — le feu sacré), Viçvâmitra (le feu sacré considéré comme l'ami du soma), Jamadagni (peut-être, celui qui vient à Agni, — le soma), Vasišṭha (le très brillant, — épithète fréquente d'Agni), Kaçyapa (étymologie douteuse), et Atri (épithète d'Agni considéré comme dévorant la libation); soit par la nomenclature des chanteurs (ou des auteurs) des hymnes védiques donnée dans l'*Anukramaṇikâ* du Rig-Véda. Naturellement, les Rishis ont été regardés comme les anciens sages et les révélateurs des temps mythiques (*cf.* Orphée, Linus, etc., dans les traditions grecques), et on leur a attribué la rédaction, non seulement des hymnes védiques et de la *çruti* ou de la littérature révélée, mais encore d'une bonne partie de la littérature brâhmanique postérieure, classée sous le titre de *smṛti* ou de tradition.

Tout à côté des Rishis, aussi bien en ce qui concerne la signification de son nom que le rôle qui lui est assigné, se range Manu ou Manus, « le penseur », (rac. *man*). Auprès des nombreux vocables, en effet,

Digitized by Google

tels que *vâc*, *uktha*, *stuti*, *hava*, *çaṃsa*, etc.[1], qui désignent le crépitement des éléments du sacrifice et le représentent métaphoriquement comme une voix, une parole, un discours, un chant, un hymne ou une prière, figurent, sur le même pied, toute une série d'expressions où le crépitement-voix est identifié à la pensée dont il est censé procéder. Bergaigne, qui avait remarqué ce rapport, le constate dans les termes suivants[2] : « Les mots signifiant proprement pensée, comme *dhî*, *dhîti*, *didhiti* de la racine *dhî*, *mati* et *sumati*, *manîšâ*, *manman* de la racine *man*, semblent, dans la plupart des cas, ne désigner les pensées qu'en tant qu'elles sont manifestées par les paroles. » Le passage suivant du Rig-Véda, VI, 5, 6, est surtout probant à cet égard. « Quand tu es célébré, dit le sacrificateur à Agni, par des voix qui sont des lumières et qui t'ornent (tes flammes crépitantes), goûte alors la pensée bruyante du chanteur (nourris-toi du soma qui bruit[3]). »

Bergaigne aurait pu, d'ailleurs, ajouter à sa liste, non seulement le mot *manas* « pensée », qui, dans le Rig Véda, signifie toujours le soma-pensée ou Agni-

[1] La liste à peu près complète de ces synonymes figure au premier volume de la *Religion védique* (p. 277) de Bergaigne.
[2] *Rel. véd.*, t. I, p. 278.

[3] yac chasyase dyubhir akto vacobhis
taj jushasva jaritur ghosi manma.

Cf. le passage cité dans mon opuscule, *L'Atharva-Véda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield*, p. 40.

Digitized by Google

pensée[1], mais aussi *manu* et *manus*, qui désignent, de leur côté, le soma-penseur ou Agni-penseur[2]. Manu comme tel est un Rishi. Du fait aussi que Manu-soma est appelé *pitâ nah* (par exemple, RV., II, 33, 13), « notre père, » c'est-à-dire le père des sacrifices qui sont nôtres, qui viennent de nous, des feux que nous allumons, ou simplement « le père », *pitâ* (RV., I, 80, 16), on en a conclu qu'il était le premier homme ou le progéniteur de la race humaine[3]. On a même été jusqu'à dire que « le mot *manu* ou *manus* désigne aussi l'homme actuel[4] ». Le passage important entre tous à cet égard serait RV., VIII, 18, 22[5], qui signifierait : « Prolongez notre vie, ô Adityas ! à nous tous, hommes, fils de la mort. » Mais le vrai sens en est : « O Adityas, nous qui sommes des Manus (-somas) attachés à la mort (à la libation morte, non allumée), faites passer notre vigueur (notre soma vigoureux, actif) au vivant (ou à la vie). » Ce qui revient à dire : « Allumez-nous » (identification de l'offrande ou sacrificateur), au lieu de : « Allumez notre libation ».

Étant donné l'origine du mythe de Manu et le carac-

[1] Par exemple dans le passage du RV., I, 76, 1, — *agne... kena... te manasâ dâçema.* « O Agni, par quelle pensée (c'est-à-dire, au moyen de quelle libation crépitante) t'offrirons-nous nos dons ? »

[2] Voir le *Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne*, p. 150, *seqq.*

[3] *Cf.* Bergaigne, *Rel. véd.*, I, 65-70.

[4] *Id. ibid.*, p. 68-69.

[5] Ye cid dhi mṛtyubandhava âdityâ manavaḥ smasi pra sû na âyur jîvase tiretana.

Digitized by Google

tère qu'on lui a attaché dès les temps les plus reculés du brâhmanisme, on s'explique facilement le double rôle qui lui a été attribué. Comme Rishi, chanteur et penseur, il est auteur d'hymnes védiques et surtout révélateur de cette charte spirituelle et temporelle du brâhmanisme qui porte le titre de *Mânava-dharma-çâstra* (pour nous, *Les lois de Manou*), et qui répond à une conception encyclopédique du rapport général des choses considérées dans leur origine, leur développement et leurs fins [1]. En tant que père de l'humanité, il préside au renouvellement périodique des mondes et s'identifie plus ou moins complètement avec Prajâpati, le principal démiurge des cosmogonies brâhmaniques. Mais, sous ce double aspect, le Manu des brâhmanes est en germe dans l'équation *manu* = *somah pitâ*, et les phénomènes purement physiques dont cette formule est l'expression [2].

[1] Comme tel, on lui a comparé, à juste titre, les législateurs mythiques de la Grèce et, tout particulièrement, Minos, dont le nom peut être considéré comme identique au sien.

[2] Parallèlement à celle des Rishis s'est développée la conception des Kavis. La racine du mot *kavi* est probablement la même que celle du latin *cavere*, et le sens en est voisin de celui de la racine *man*, « penser, connaître, etc. » En tant que chanteurs et penseurs, tous les dieux dans le Rig-Véda, et, en particulier, Agni, Soma et Indra, sont appelés kavis. Les pères (somas) sont kavis, et comme on a entendu par là les ancêtres des sacrificateurs actuels, les kavis se sont identifiés ainsi avec les Rishis. Toutefois, à l'époque classique, le côté sacré de leur caractère a cédé le pas à l'idée profane que le mot qui les désigne pouvait revêtir ; du kavi sacrificateur, prophète et poète, il n'est resté que le poète. Le mot latin *vates* (*cf.* la rac. sanscrite *vad*,

Digitized by Google

Mais, Manu et les Rishis ne sont pas seulement les pères des hommes, ils sont aussi et surtout les prototypes des prêtres. Sacrificateurs naturels et directs, ils les ont précédés dans le sacerdoce et leur ont enseigné le grand acte, en même temps qu'il leur ont révélé la grande parole ou la grande pensée, dont ils sont les vivants symboles. Leur science était l'omniscience, leur voix était prophétique : les prêtres qui héritent d'eux et leur succèdent seront omniscients et prophètes.

Par là, la voix des dieux, c'est-à-dire le crépitement du feu du sacrifice, dédoublée et répartie sous des formes figurées entre l'hymne et les Rishis qui le chantent, est devenue la base du prestige du *mantra*[1] (à l'origine, ce qui pense ou ce qui parle, — le texte des Védas considéré comme l'expression du crépitement des éléments du sacrifice) ou de la formule védique aux mains des brâhmanes et de l'établissement des oracles chez les Grecs.

L'histoire du *mantra* explique celle de *vâc*, la *voix*

« parler et chanter », et le gr. ἀοιδός, « chanteur » et « poète ») a subi une évolution significative analogue, comme l'indique surtout le dérivé *vaticinor*, « prophétiser » ; d'où la grande probabilité que les *vates* étaient à l'origine des poètes exclusivement religieux, c'est-à-dire des hymnographes ou des chresmologues.

[1] L'efficacité propre du *mantra* eut d'ailleurs pour conséquence de le substituer partiellement au sacrifice. A quoi bon l'allumage du feu sacré, si la récitation de la formule suffit à produire les mêmes effets ? C'est une économie à laquelle on devait aboutir et que réalisèrent, dans la pratique, les conjurateurs de l'*Atharva-Véda* dans l'Inde et les sorciers de l'Occident.

Digitized by Google

du sacrifice personnifiée et déifiée sous un autre nom. Il est à remarquer, toutefois, que, dans le Rig-Véda, *vâc* désigne plutôt la libation considérée comme crépitante que le crépitement considéré abstraction faite des autres phénomènes physiques du sacrifice. C'est ainsi qu'au vers 1 de l'hymne x, 125, où c'est la voix des eaux *(vâg âmbhṛṇî)* qui est censée parler, le poète lui fait dire : « Je porte Mitra et Varuṇa, Indra et Agni, les deux Açvins, » rôle qui ne peut s'appliquer qu'à la libation même représentée par le pétillement dont sa combustion est accompagnée.

C'est, d'ailleurs, par suite d'une attribution significative inverse, que Sarasvatî et Iḍâ ont été considérées comme déesses de l'éloquence ou de la prière. Le sens étymologique et védique du premier de ces mots est « l'aqueuse » et celui du second « la libation ». Seulement, les interprètes ont perdu ces sens de vue, surtout à cause des formules nombreuses qui représentent Sarasvatî et Iḍâ comme bruyantes, pensantes ou priantes [1]. La signification du qualificatif s'est substituée ainsi à celle du qualifié et, au lieu de la déesse qui coule (Sarasvatî), on a entendu celle qui parle ou qui chante, et on l'a célébrée en conséquence. C'est un genre de confusion à ajouter à l'énumération de ceux dont la mythologie est issue et qui ont été indiqués à la fin du chapitre précédent.

Au même ordre de conceptions mythiques se rattache encore celle des Gandharvas, considérés comme des

[1] Ainsi RV., II. 3, 8 : *Sarasvatî sâdhayantî dhiyam.*

Digitized by Google

musiciens célestes. L'étymologie du mot *gandharva* est incertaine. Une seule chose me paraît sûre, c'est qu'il doit se décomposer en *gandhar* plus le suffixe adjectif *va*. L'hypothèse la plus vraisemblable, en ce qui concerne la première partie, est qu'elle correspond, sous une forme nasalisée et avec adoucissement de l'aspirée *th*, à **gâthar* « chanteur »; cf. *gâtha* « chant » et *gâthin* « chanteur. » Quoi qu'il en soit, les Gandharvas, en tant qu'époux des Apsaras ou des eaux de la libation personnifiées, correspondent aux somas pavamânas ou aux flammes du sacrifice. C'est en cette qualité qu'à l'hymne x, 177, vers 2, le Gandharva est représenté comme faisant entendre sa voix dans la matrice (liquide) où il prend naissance[1]. Il faut pourtant arriver jusqu'à l'épopée pour trouver dans son plein développement la légende des Gandharvas jouant le rôle de musiciens dans le paradis d'Indra[2]. Il est possible que certains détails transitoires et de nature à mieux montrer la relation de ce rôle avec les traits qui les caractérisaient antérieurement se soient perdus. Mais cette hypothèse n'est pas indispensable; il suffit qu'une vague réminiscence de leur nature originaire ait survécu dans la tradition mythique pour nous expliquer la prédominance qu'a fini par prendre leur qualité de chanteurs sur les autres fonctions que leur attribuent les hymnes.

L'antériorité des Védas sur les plus anciens docu-

[1] Gandharvo' vadad garbhe.

[2] Dans la *Kaṭha-upanishad*, I, 26, allusion est déjà faite aux Apsaras musiciennes.

Digitized by Google

ments littéraires que la Grèce nous a laissés nous permet de remonter à la source même des mythes de l'Inde, alors que ceux qui leur correspondent chez les Hellènes ne nous apparaissent, dans Homère même, que sous une forme déjà considérablement développée. Nous n'en avons pas moins le droit, étant donné la certitude de la communauté du point de départ, de suppléer à cet égard la Grèce par l'Inde et les poèmes homériques par les hymnes du Rig-Véda. C'est sous le bénéfice de cette méthode, que nous allons poursuivre, dans la mythologie hellénique, l'étude des faits qui se rattachent aux éléments du sacrifice considérés comme bruyants, c'est-à-dire comme priants ou chantants.

A la tête des dieux à la voix redoutable ou mélodieuse du panthéon de la Grèce, figure leur père et leur maître, Zeus. Les grondements qu'il fait entendre sont, a-t-on dit, ceux du tonnerre dont il est armé; mais nous savons que la foudre qu'il brandit se confond avec l'égide et que celle-là, comme celle-ci, est le symbole de la libation enflammée. Par là, la voix de Jupiter tonnant s'identifie, en dernière analyse, avec les crépitements de Soma pavamâna ou d'Agni. Nombreuses, du reste, sont les épithètes homériques qui rappellent le caractère bruyant du maître du tonnerre. Telles sont les suivantes :

Ἐρίγδουπος pour *ἐρι-κτουπος (*cf.* ὄγδοος auprès de ὀκτώ), « le très bruyant » ou « celui dont le bruit s'étend au loin ».

Βαρυκτύπος, « celui dont le bruit est profond ».

Ὑψιβρεμέτης, « qui fait entendre un son élevé » (dans la région où il se dresse sur l'autel).

Digitized by Google

Ἐριβρεμέτης, même sens que ἐρίγδουπος.

Πανομφαίος, « qui est tout voix » ou « qui annonce toute chose ».

Comme les dieux védiques, Zeus est non seulement crieur, mais il est encore, et par cela même, penseur et sage. Aussi, reçoit-il des épithètes de μητίετα et μητιόεις, « prudent, sage », dérivés de μῆτις (*cf.* sansc. *matis*) « pensée, sagesse » [1]. Probablement, il faut attacher la signification de « très sage » à l'adjectif πεύρμενής (de ὑπερ-μενος), plutôt que celle de « prépotent ».

Apollon, dont le nom est certainement une épithète à sens encore inconnu du feu du sacrifice, est un dieu bruyant au même titre que son père Zeus. Les traits de la légende où ce caractère apparaît, tout en ayant la même origine que chez celui-ci, ont revêtu des nuances distinctes. Tout d'abord, son arme à lui est l'arc (τόξον), qui correspond au κεραυνός de Zeus, et cette arme est bruyante. C'est ainsi, en effet, qu'il faut entendre l'épithète κλυτότοξος, rapprochée du vers de l'*Iliade*, I, 46 : ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἰστοὶ ἐπ' ὤμων χωομένοιο. Il ne s'agit pas d'un arc *célèbre*, mais d'un arc *entendu*, c'est-à-dire bruyant, sonore.

Si le τόξον retentissant est la forme redoutable du feu sacré aux mains du dieu qui le personnifie sous un aspect anthropomorphe, la cithare, ou la phorminx, en est l'emblème harmonieux. Ces deux instruments sont les attributs d'Apollon. Dans l'*Iliade*, I, 604, il est

[1] Dans la *Théogonie* d'Hésiode (886), Zeus a pour première épouse Métis ou la pensée personnifiée.

Digitized by Google

représenté comme charmant les dieux aux accents de la phorminx. D'autre part, l'hymne à Apollon pythien, vers 23, nous le montre jouant de la cithare au sein de l'auréole brillante qui l'enveloppe.

D'après Hésiode *(Théog.*, 94-95), c'est de lui et des Muses que procèdent ici-bas les chanteurs et les citharistes. Chanteur, musicien et poète, il est le dieu de ceux qui cultivent les mêmes talents. C'est lui qui les inspire ou qui, mieux encore, les instruit. Tel a été, du moins, son rôle vis-à-vis de l'aède Démodocus : ἦ σέγε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἦ σέγ' Ἀπόλλων, lui dit Ulysse *(Od.*, VIII, 488 [1]).

Apollon est donc un Rishi et un Kavi, comme l'étaient

[1] La légende d'Hermès, inventeur de la lyre (ou de la phorminx) et qui l'échange avec Apollon contre les bœufs qu'il lui a ravis (hymne homérique à Hermès, *passim)*, est la mise en œuvre sous une forme originale et amusante des mêmes éléments mythiques. Son nom contient la même idée et la même racine que ἑρμενεύς « révélateur, interprète », et c'est à ce titre qu'il est le messager des dieux, leur voix, en quelque sorte. D'ailleurs, il est un dieu lui-même, fils de Zeus, frère d'Apollon, et par conséquent susceptible de revêtir tous les attributs qui caractérisent ses pareils. Il dérobe les bœufs d'Apollon, c'est-à-dire qu'il s'approprie le lait-soma dont se nourrissent les dieux et Apollon en particulier. De même, il invente la phorminx, parce qu'il crépite. Il n'en est pourtant pas plus l'inventeur exclusif qu'Apollon n'est le seul à posséder les bœufs-libations. Ils font l'échange de choses qu'ils ont déjà tous les deux ; mais ils peuvent être considérés, en faisant abstraction pour un instant de cette circonstance, comme ayant le monopole mutuel de celle que l'un cède à l'autre. C'est aussi comme personnification des crépitements du feu sacré qu'Hermès tire des sons mélodieux de sa flûte, afin d'endormir Argos, le gardien de la vache Io.

Digitized by Google

Soma et Agni dans le Rig-Véda, en même temps qu'il est l'ancêtre, le protecteur et l'inspirateur des Rishis et des Kavis ou des prêtres-poètes, tels que les Orphée, les Démodocus, etc., qui le représentent parmi les hommes. Mais il est aussi, et surtout, l'initiateur de la mantique ou de la divination. Nous connaissons les liens qui rattachent cette science à celle du chant, de la poésie et de la musique. Ce sont autant de manifestations de la parole des dieux, de la voix des éléments du sacrifice, voix mélodieuse, mais aussi voix réfléchie et savante, dont les hymnes reproduisent les chants cadencés et les sacrés enseignements sous une forme intelligible aux humains.

Le nom grec du devin (μάντις, *cf.* μῆτις, sansc. *mati*, *mantra*, etc.) nous montre l'origine de l'idée qui s'y attache. Le μάντις était primitivement le feu sacré considéré comme penseur, parce qu'il était crépitant ou parlant et que la parole suppose la pensée. Les dieux, personnifications collectives du feu sacré, sont penseurs, — sages ou savants, — comme lui, et chaque dieu en particulier jouit du privilège commun à ceux de son espèce[1]. En Grèce, Zeus est μάντις quand il rend des oracles à Dodone; mais c'est à Apollon que ce rôle a été plus particulièrement dévolu. Dans Homère, le μάντις Calchas (*Il.*, I, 72) et le μάντις Polyphidès (*Od.*, XV, 252) lui doivent leur science divinatoire, qui consiste à connaître le présent, le passé et l'avenir (*Il.*, I, 71[2]).

[1] *Cf.* le sens et l'origine des mots latins *divinus*, *divino*, *divinatio*, etc.

[2] Dans l'*Odyssée* (XI, 90, *seqq.*), le devin Tirésias, évoqué de

Digitized by Google

Mais, à la différence de l'Inde, où la conservation des anciens hymnes constitue une provision de mantras, sacrés de longue date, traditionnels et perpétuels, à l'usage des prêtres-devins qui les appropriaient aux circonstances et s'en servaient plutôt pour agir sur le destin sous forme de conjuration, que pour le prévoir sous forme de prophéties, la mantique resta en Grèce une science aux formules vivantes, exercée par des prêtres ou des prêtresses qui s'en transmettaient le monopole et les règles, et dont le rôle consistait bien plus à éclairer les choses obscures et à prédire les choses futures, qu'à influer, autrement que par l'effet même de leurs révélations, sur le cours des événements d'ici-bas. Dans ces conditions, la mantique se rattache également à Apollon, fondateur de l'oracle de Delphes et inspirateur constant de la Pythie.

L'attribution à une femme du sacerdoce pythien, à côté de beaucoup d'autres faits du même genre, peut s'expliquer par l'emploi fréquent de mots féminins dans le Rig-Véda pour désigner les libations allumées et crépitantes. Personnifiées, elles sont devenues, par un procédé que nous connaissons, les prototypes des

l'Hadès par Ulysse, apparaît avec un sceptre d'or pour lui révéler l'avenir. Il ne parle toutefois qu'après avoir bu le sang des victimes offertes en sacrifice par le héros. Le feu sacré, caractérisé ici par le sceptre d'or, ne quitte les régions obscures du néant et ne crépite que quand les libations lui ont donné éclat et vigueur. On peut comparer le serment des dieux par les eaux du Styx ; ils ne s'expriment d'une manière irrévocable qu'alors que les libations considérées comme infernales ou obscures, tant qu'ils n'en font pas usage, viennent leur prêter la voix.

Digitized by Google

pythonisses et des sybilles de l'antiquité grecque et latine [1].

A Delphes, l'installation de la Pythie rendant les oracles rappelait encore clairementl e sacrifice dont procédait la divination, soit par le trépied, symbole du sacrifice [2], que le Rig-Véda qualifie si souvent de *tri-dhâtu* (« qui a trois établissements, trois supports, » — les libations multiples), de *trisadhastha* et de *triṣṭha* (sens analogue), soit par les vapeurs qui s'exhalaient du lieu où siégeait la prêtresse.

A en juger par un passage de l'*Odyssée* (xv, 525, *seqq.*) l'ornithoscopie, ou la divination par le vol des oiseaux, remonterait aussi à Apollon. L'oiseau qui, dans le passage en question, est son messager rapide (ταχὺς ἄγγελος) correspond évidemment aux oiseaux du Rig-Véda figurant les somas allumés, dont les flammes sont les ailes et qui manifestent, par leurs chants ou par les différents aspects sous lesquels ils apparaissent, la pensée des dieux [3].

[1] Il est probable que, à l'origine, les réponses de la Pythie étaient prises dans les hymnes liturgiques, ou consistaient dans ces hymnes mêmes, dont les obscurités, les doubles sens, les formules énigmatiques compliquées à plaisir, s'accommodaient aux interprétations les plus diverses et, par conséquent, les plus propres à justifier dans tous les cas la véracité de l'oracle. Quant aux signes extérieurs de l'inspiration, ils étaient provoqués sans doute par les liquides spiritueux destinés aux libations, dont la Pythie (comme les Ménades et les Bacchantes) prenait sa part à titre d'*actrice* de l'œuvre sacrée.

[2] M. Bouché-Leclerq, *De la Divination dans l'antiq.*, I, 365, y voit une emblème du feu.

[3] L'onéiromantie a également une origine divine. Le rêve

Digitized by Google

Plus tard, après que les victimes animales eussent été substituées aux libations, c'est dans leurs entrailles qu'on s'habitua à chercher les signes des volontés divines[1].

hante les endormis, et, dans le style liturgique, les endormis sont les *martas* ou les βροτοί sous un autre nom; mais, comme il est une révélation ou un conseil, il vient des dieux et il aura par conséquent un caractère prophétique. Voir surtout ce qui concerne l'ὄνειρος personnifié que Jupiter dépêche à Agamemnon au commencement du deuxième chant de l'Iliade.

[1] On retrouve comme une réminiscence de cette succession historique dans l'*Œdipe* de Sénèque, acte 2, quand Tirésias, après avoir étudié l'aspect des flammes sacrées pour en tirer des pronostics sur le fléau qui ravage Thèbes, passe à l'examen des victimes et de leurs entrailles.

Il est bien présumable que le lat. *haruspex* correspond au grec homérique θυοσκόος et signifie étymologiquement « celui qui examine ce qui brûle, l'aliment (du sacrifice) »; cf. *areo* pour **hareo*, comme le prouve l'orthographe *harena*, « le sable », en tant que sec ou brûlant, et *harvina* ou *arvina*, « la graisse de porc » (servant de combustible au feu sacré); *cf.* aussi *hasa*, plus tard *ara*, « le brûloir, l'autel », et *arvalis* pour **harvalis*, les frères arvales étant avant tout des sacrificateurs.

Le mot *sacer*, qui contient la même racine que *sanc-io*, « publier, indiquer, faire connaître, prescrire », *sag-us*, *sag-a*, *sag-ax*, « qui annonce, qui enseigne, renseigne », *prae-sagio*, « faire savoir d'avance, prédire », désignait primitivement chez les Latins le sacrifice (cf. *sacer* dans *sacerdos)* en tant que révélateur ou *significateur* de la volonté des dieux; cf. *sacramentum*, « affirmation, serment », et *sacrare*, « affirmer ». Le sens de sacré, avec toutes ses acceptions, en dérive. Quant à la signification que ce mot a prise dans la formule juridique *sacer esto*, elle correspond probablement à celle qu'a reçue plus tard *proscriptus*, « qu'il soit inscrit (sur la liste des condamnés) » ou « qu'il soit déclaré (coupable) »; *cf.* l'expression *sacrare*

Digitized by Google

Le mythe des Muses (Μοῦσαι, les penseuses) est la forme féminine et pluralisée de celui d'Apollon citharède : elles personnifient les libations enflammées et crépitantes, tandis que lui est l'*alter ego* d'Agni jâta. Dans la *Théogonie* (94-95), elles sont nommées en même temps que ce dieu [1]. D'elles et de lui proviennent les chanteurs et ceux qui jouent de la cithare. D'après le même poème (vers 1-10), elles dansent sur l'Hélicôn, autour de la fontaine et de l'autel de Zeus; elles se baignent dans le Permesse ou dans la source du cheval (l'Hippocrène). C'est de là que, enveloppées d'une vapeur épaisse, elles font entendre leur belle voix. L'Hélicôn (la spirale), l'autel de Zeus, la source du cheval (*cf.* Agni si souvent comparé à un cheval dans le Rig-Véda) sont autant de figures du sacrifice, dans les libations duquel se baignent en dansant (s'agitant) et en chantant (crépitant) les Muses-flammes.

D'ailleurs, elles savent tout, d'après Homère qui leur fait habiter l'Olympe = l'Hélicôn (*Il.*, II, 484-6), et

caput cum bonis (Tite Live). Le mot *sanctus*, de son côté, signifiait à l'origine « indiqué, révélé, prescrit (par les signes du sacrifice) » ; *cf.* le sens de *fâs* pour *fans*, « ce qui prescrit, prescription sacrée ou juridique », qui est une ancienne forme du participe actif de *fâri*, auprès du participe passif neutre *fâtum*, « ce qui est annoncé, prescrit (par les dieux) ».

L'idée qu'implique le nom romain du sacrifice semble donc indiquer qu'il ne lui a été donné que quand il avait déjà la divination pour principal objet.

[1] *Cf.* l'hymne homérique XXV, adressé aux Muses et à Apollon et dans lequel le poète déclare que de celles-là et de celui-ci viennent les chanteurs qui sont sur terre et les citharistes.

Digitized by Google

elles charment, également *dans* l'Olympe (ἐντὸς Ὀλύμπου), la grande pensée de Zeus, en racontant le passé, le présent et l'avenir.

Hésiode (*Théog.*, 53) les fait filles de Zeus (le feu du sacrifice) et de Mnémosyne (celle qui se souvient, qui sait = la libation qui crépite en s'allumant). C'est en Piérie, la grasse contrée des eaux du sacrifice, pendant la nuit et loin des immortels (au sein obscur des eaux de la libation), que le maître des dieux s'unit à elle. Mnémosyne, une fois le temps nécessaire révolu, donne le jour à neuf filles, qui n'ont qu'une même pensée. Elles sortent de la cime de l'Olympe (la pointe du feu du sacrifice ; *cf.* la naissance d'Athéna). C'est là que sont leurs brillantes demeures (*Théog.*, 52-62). Les vers qui suivent offrent une sorte d'explication étymologique de leurs noms [1].

Si les Muses sont au nombre de neuf, il faut simplement entendre qu'elles symbolisent les libations consi-

[1] *Théog.*, 65-71 :

Πὰρ δ'ἀυτῇς Χάριτές τε καὶ Ἵμερος οἰκί' ἔχουσιν
Ἐν θαλίῃς (Θάλεια)· ἐρατὴν (Ἐρατώ) δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἱεῖσαι
Μέλπονται (Μελπομένη) πάντων τε νόμους, καὶ ἤθεα κεδνὰ
Ἀθανάτων κλείουσιν (Κλειώ) ἐπήρατον ὄσσαν ἱεῖσαι.
Αἳ τότ' ἴσαν πρὸς Ὄλυμπον ἀγαλλόμεναι ὀπὶ καλῇ (Καλλιόπη)
Ἀμβροσίῃ μολπῇ· περὶ δ'ἴαχε γαῖα μέλαινα
Ὑμνεύσαις (Πολύμνια), ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὕπο δοῦπος ὀρώρει
Νισσομένων πατέρ' ἐς ὄν· ὅ δ'οὐρανῷ (Οὐρανίη) ἐμβασιλεύει.

Euterpe et Terpsichore sont les seules des neuf Muses aux noms desquelles ces vers ne fassent pas d'allusion étymologique.

Digitized by Google

dérées comme multiples. Déjà dans le Rig-Véda le nombre 9, et surtout le nombre 7, n'impliquent pas autre chose qu'une idée de pluralité. La personnification védique qui correspond le mieux aux Muses, la déesse Sarasvatî, représente, au contraire, la libation au singulier.

D'après tous ces caractères, les Muses sont essentiellement celles qui chantent l'hymne du sacrifice. C'est à la fois leur art et leur tâche. Aussi, ce seront elles qui enseigneront au sacrificateur la manière de le chanter à son tour; ce seront elles qui l'inspireront. Telle est la raison pour laquelle on les invoque au début de la plupart des compositions homériques qui se rapprochent plus ou moins du type des anciens chants liturgiques. Peu à peu l'invocation aux Muses s'est, en quelque sorte, laïcisée. Elle a passé des hymnes aux poèmes, comme l'*Odyssée*[1], pour devenir d'usage courant et de formule, pour ainsi dire, non seulement chez les poètes en général, mais chez les prosateurs eux-mêmes, tel qu'on le voit par l'emploi du nom des Muses comme titre des neuf livres de l'histoire d'Hérodote.

Les Sirènes (les chanteuses; *cf.* rac. sansc. *svar*) sont une variante du mythe des Muses, dont l'une (Melpomène ou Terpsichore) passait pour leur mère. Comme les Muses, elles sont auprès ou au sein des eaux;

[1] La déesse (θεά) qui est invoquée au premier vers de l'*Iliade* est sans doute une Muse. Dans tous les cas, l'aide des Muses est souvent expressément requis au cours du poème.

Digitized by Google

elles chantent d'une voix mélodieuse, savent tout ce qui se passe sur terre *(Odys.*, XII, 191) et leurs paroles sont prophétiques (Σειρήνων... θεσπεσιάων). On peut en conclure, à coup sûr, qu'elles représentent aussi les libations chanteuses ou crépitantes.

Quant au rôle néfaste qui est le leur quand elles attirent les matelots à l'aide de leurs chants harmonieux pour les saisir et les engloutir dans les flots, rôle auquel on peut comparer celui des nymphes qui ravissent Hylas [1], des Nixes ou des Ondines dans la mythologie germanique, et des Anéraïdes [2] dans les croyances populaires de la Grèce moderne, on se l'expliquera si l'on tient compte du fait que les libations personnifiées ont nécessairement pour amants ou pour époux les feux sacrés, personnifiés de leur côté; quand il s'agira des dieux, et particulièrement de Zeus, celles-là seront, par exemple, Hèra et ses innombrables rivales; les nymphes, à leur tour, seront aimées des satyres aux pieds de chèvres, c'est-à-dire les flammes dont les parties inférieures se baignent dans le lait des libations; mais si on les représente en quelque sorte dans le célibat ou le veuvage, elles éprouveront naturellement le désir de s'associer des compagnons du genre de ceux auxquels elles sont le plus souvent unies; elles useront, pour les charmer, des chants

[1] *Cf.* aussi la légende du beau Narcisse et de la nymphe Echo, dont le nom est si bien en rapport avec les mythes étudiés dans ce chapitre.

[2] Voir sur ce sujet la thèse de M. J. Martha, *Quid significaverint sepulcrales nereidum figuræ*, 1881.

Digitized by Google

agréables dont elles ont le privilège, et, comme elles habitent au sein des eaux qu'elles symbolisent, c'est là-même qu'elles s'efforceront d'amener les bien-aimés qu'elles auront réussi à séduire ; dans la phraséologie liturgique, ce seront des morts ou des Agnis ajas qui, dans les développements légendaires des textes sacrés, deviendront les héros malheureux des fables que nous venons de rappeler.

Les cultes indo-européens sont, en général, la mise en scène, au moyen de personnages réels, des faits et gestes attribués aux éléments figurés du sacrifice : en un mot, la liturgie est, au moins dans une certaine mesure, de la mythologie en action et par là, comme on l'admet généralement, le point de départ du théâtre. Pour en donner un exemple tiré de l'Inde, le brâhmane, avant d'être le prêtre par excellence ou le proto-sacrificateur, était « le fortifiant », c'est-à-dire le soma représenté comme offrant au feu du sacrifice son aliment et sa vie. En Grèce et dans l'ordre des mythes qui nous occupent, les Bacchantes sont, en quelque sorte, les actrices qui joueront le rôle des flammes crépitantes et dansantes. Le dieu dont elles sont les prêtresses Ἴακχος ou Βάκχος [1] est lui-même « le crieur » et, quand

[1] L'une et l'autre forme pour ΓϜιακχος d'où (Γ)6(j)ακχος et (ΓϜ)ιακχος. Sur les rapports de Dionysos avec les nymphes, voir Decharme, *op. cit.*, 409, *seqq.*

On voit combien sont naturelles les ressemblances du culte de Dionysos et d'Apollon et à quel point est contestable l'opinion de M. Bouché-Leclerq, d'après lequel *(La Divinité dans l'antiq.*, I, 365), la divination chresmologique serait née d'un

Digitized by Google

le chœur des *Grenouilles* d'Aristophane lui dit : « Agite les torches ardentes, et ravive leur éclat, Iacchos, ô Iacchos, astre brillant de nos mystères nocturnes, » le doute n'est pas permis sur sa parenté primitive avec le feu du sacrifice. Quant aux Bacchantes elles-mêmes, leurs danses, leurs courses furibondes, leurs cris, le flambeau qu'elles agitent, sont autant de traits qui justifient l'origine à laquelle je les rattache. Différents textes de l'Atharva-Véda, où l'on nous dépeint les libations allumées qui dansent et chantent les cheveux épars, peuvent nous donner l'idée des formules des hymnes qui, chez les Grecs, ont servi de base à certains développements du culte de Iacchos ou Bacchos et aux orgies des Bacchantes[1]. Celles-ci sont aussi appelées Thyiades (θυιάς, θυιάδες), sans doute « les enflammées, les ardentes » (*cf.* θυίω, brûler); mais un autre nom qui nous intéresse davantage est celui de Ménades (μαινάς, μαινάδες) dont la racine est une variante de celle de μένος (*cf.* sansc. *manas*, *manman*, *manus*, etc., et voir ci-dessus, p. 112). Les Ménades sont les inspirées, les enthousiastes, mais par extension pure et simple de l'idée de « bruyantes » qui est à la base de la conception[2].

rapport *fortuit* entre ces cultes au cours du VIIIe siècle avant Jésus-Christ, ou au commencement du VIIe.

[1] Voir mon opuscule intitulé *l'Atharva-Véda et la méthode d'interprétation de M. Bloomfield*, p. 39 *seqq.*

[2] L'évolution que l'idée première a subie dans la conception des Ménades et des Bacchantes rend compte de celle du même genre que l'on peut constater à propos des Euménides, « celles qui poussent de grands cris » (et non « les bienveillantes », selon

Digitized by Google

Ce développement nous donnera la clé de celui qu'implique le sens du mot grec νυμφόληπτος, « frénétique », littéralement « au pouvoir des nymphes », et du latin *lymphor*, « délirer », litt. « parler comme les nymphes, d'après leurs inspirations, divaguer, etc.[1] » N'oublions pas de rapprocher de ces familles de mots le latin *fatuor*, « parler en enthousiaste, comme la déesse *Fatva*[2] » (cf. *fata scribunda* et nos fées); cette déesse qui personnifie la libation s'appelait aussi *Fauna* et avait pour époux *Faunus (cf.* les rapports des faunes et des nymphes); l'un et l'autre mot sont en rapport étymologique probable avec le gr. φωνή et la racine *fâ*, « parler »,[3] cf. *fanum* (et *fanaticus)* dans le sens de *oraculum*, « (lieu) qui parle, où se rendent les oracles ». Enfin, le lat. *larvatus*, dont le sens est le même que celui de *lymphatus*, est un indice que les mots *lârva* et *lâres* (sing. *lâr)*, les divinités du foyer, désignaient à l'origine les feux bruyants du sacrifice et que ces mots contiennent la même racine *(lâs* devenu *lâr* par rhotacisme)

l'explication traditionnelle); *cf.* le mythe de Mélusine et les épithètes védiques *sumati*, *sumanas*, *sumna*, *suvâc*, etc., dont le sens primitif est « qui crépite bien », c'est-à-dire bruyamment.

[1] *Cf.* Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, 2e édit., p. 199.

[2] *Fat-uus*, *fat-ua*, *fat-a*, *fat-uor*, comme *fat-eor*, sont autant de dérivés de *fant*, thème du participe présent de *fari*.

[3] Les mêmes explications conviennent également aux Sibylles (σιβύλλα; *cf.* lat. *sibilus)*, à la *nymphe* Egérie, la sage conseillère de Numa, à la *fée* Mélusine aux *cris* prophétiques, etc.

Digitized by Google

que λάρ-υνξ, « la chose qui crie, le gosier », λῆρ-ος, « bavardage, » λαλ-ός, « causeur, bavard », lat. *lall-o*, etc.[1]

Orphée (Ὀρφεύς)[2], Amphion et les poètes mythiques

[1] Cette étymologie est rendue certaine par les détails qui accompagnent dans Ovide *(Fastes*, II, 598 *seqq.)* l'anecdote mythique de la nymphe (ou naïade) *Lara*, mère des Lares. Elle est frappée de mutisme et envoyée chez les Manes par Jupiter pour avoir trop parlé et révélé à Junon l'amour du maître des dieux pour la nymphe Juturne. Son nom, du reste, est tiré du défaut qui lui a valu ce châtiment. Ovide, au temps duquel on ne voyait plus le sens étymologique de *lara* « parleuse, bavarde », suppose que ce mot est pour un plus ancien *lala* évidemment suggéré par l'analogie du grec λαλός. Dans son inexactitude même, cette explication est le meilleur argument à l'appui de celle que j'ai proposée, et qu'on me permettra de considérer comme définitive.

Peut être faut-il admettre avec Corsenn et M. Bréal que *cerritus*, même sens que *larvatus*, est un dérivé de *Ceres*, personnification de la libation créatrice ou productrice *(cf.* sansc. *kar*, « faire », lat. *creo)*. Il est bien possible aussi que le lat. *manes*, « les Mânes » (cf. *lares)* contienne la même racine que μανία, μένος, etc., surtout si l'on tient compte du fait que la mère des Lares s'appelait Mânia.

[2] Probablement pour Ὀ-ρεφ-ευς ; *cf.* sansc. *rebha*, « le crieur », et rac. *rebh*, « crier », avec les variantes *rambh*, et *rap*, d'où la très grande probabilité qu'ici se rattachent également le mot sc. *ṛbhu* et ῥαψ dans ῥαψῳδος ; *cf.* aussi lat. *rabies*.

Sur le rôle des Satyres, des Faunes et de Pan comme chanteurs, citharistes et joueurs de flûte, en compagnie des nymphes, se rappeler ces vers de Lucrèce, IV, 582-591 :

Hæc loca capripedes Satyros Nymphasque tenere
Finitimi fingunt, et Faunos esse loquuntur,
Quorum noctivago strepitu ludoque jocanti
Affirmant volgo taciturna silentia rumpi,
Chordarumque sonus fieri, dulcesque querelas,

Digitized by Google

de la Thrace sont chanteurs, poètes et sages aux mêmes titres qu'Apollon qu'ils représentent sous d'autres noms. Le premier apprivoise les bêtes féroces aux accents de sa lyre et endort de la même façon le dragon qui garde la toison d'or. Ces animaux et le monstre en question représentent les obstacles personnifiés qui figurent l'inertie des libations non allumées. Dès que le feu du sacrifice les atteint et les pénètre, en même temps qu'il fait entendre les crépitements qu'elles suscitent, l'obstacle-dragon s'endort ou l'obstacle-loup, lion ou tigre, s'apprivoise, au lieu d'essayer de dévorer le héros, symbole du feu sacré. Même explication pour la manière dont Orphée se concilie Pluton dans l'Hadés et obtient de lui qu'il lui permette d'en faire sortir Eurydice.

Quant à Amphion, son talent sur la lyre lui sert surtout à bâtir les murs de Thèbes, comme Apollon a élevé aux sons de la sienne et avec le concours de Poséidôn (l'élément humide du sacrifice, la libation) les remparts de Troie, et comme Orphée, dont les accents harmonieux attiraient les arbres et les rochers mêmes. Dans les trois cas, le mythe est identique. Les murs de Thèbes et de Troie sont les constructions de flammes dont il est si souvent question dans le Rig-Véda et que les personnifications du feu du sacrifice édifient en crépi-

Tibia quas fundit digitis pulsata canentum :
Et genus agricolum late sentiscere, quom Pan
Pinea semiferi capitis velamina quassans,
Unco sæpe labro calamos percurrit hiantes,
Fistula silvestrem ne cesset fundere musam.

Digitized by Google

tant. Dès l'instant où celles-ci construisent et bâtissent, leurs matériaux seront des pierres-flammes. Pour ce qui est des arbres qui, dans le mythe d'Orphée, sont associés aux rochers qu'il met en mouvement, ils rappellent les *vanaspatis* des textes védiques et l'arbre aux belles feuilles (RV., x, 135) dans lequel le jumeau de la libation (= Agni) boit le soma que lui transmettent les dieux.

Un trait important encore de la légende d'Orphée est celui qui le représente comme foudroyé par Zeus parce qu'il aurait révélé aux hommes, c'est-à-dire aux morts = les mortels, les mystères sacrés[1]; ce détail, qui repose, comme la plupart de ceux qui le concernent, sur le fait qu'il est bruyant, parleur et par conséquent révélateur, contribue à nous expliquer son rôle devenu si important d'initiateur des mystères. Quant aux légendes qui le font périr déchiré par les Bacchantes, elles reposent probablement sur des formules où il était question de la tête et de la lyre d'Orphée sortant des eaux du sacrifice (dans la circonstance, identifiées à celles de l'Hèbre et de l'océan). Son corps, dont il n'était pas parlé, devait donc avoir été détruit, dispersé, mis en pièces par les furieuses ou les Ménades qui l'accompagnent.

Je terminerai ce chapitre, qui pourrait être enrichi de bien d'autres détails[2], par l'examen de deux mythes qui se rattachent étroitement à la série de ceux dont il

[1] Decharme, *op. cit.*, p. 575.

[2] Par exemple l'explication facile, d'après tout ce qui vient d'être vu, du rire inextinguible, ou plutôt «non éteint» (ἄσβεστος... γέλως), des dieux d'Homère.

Digitized by Google

vient d'être question. Le premier est celui de Protée (Πρωτεύς, « le premier », celui qui est en avant (sur l'autel) ; *cf.* l'épithète védique de *prathama* appliquée à Agni et aux autres divinités ignées du sacrifice. Toutefois, le Protée homérique (*Od.*, IV, 363, *seqq.*) est plutôt la personnification de l'obstacle en voie de transformation et destiné à devenir le feu du sacrifice, que ce feu même. En tant qu'obstacle, il faut lui faire violence pour obtenir de lui qu'il prophétise, c'est-à-dire qu'il crépite en brillant, en un mot qu'il s'allume. Les différentes métamorphoses par lesquelles il passe pour essayer d'échapper à cette nécessité, le lion, le dragon, la panthère, le sanglier, la forme d'eau ou d'arbre au beau feuillage, sont tout à la fois des emblèmes de l'état isolé de la libation et des causes transitoires (et purement verbales) qui retardent l'instant où elle s'allume.

Mais Protée apparaît plus clairement sous la forme du feu qui va briller dans le passage où il est dit (vers 400 *seqq.*) qu'il sort de la mer quand le soleil est au milieu du ciel (quand le sacrifice est allumé) ; c'est le souffle du vent (Ζέφυρος) qui favorise son apparition. La circonstance qu'il est couvert d'une vague (φρίξ) noire et qu'il dort dans des cavernes se rapporte évidemment au moment antérieur à son apparition, et alors qu'il s'identifie encore avec les eaux obscures de la libation[1].

[1] A Protée comparer Nérée, qui n'en est qu'une autre forme et dont le nom indique l'origine aqueuse.

Digitized by Google

C'est aussi comme figure du feu révélateur et omniscient qu'Œdipe [1] devine l'énigme proposée par le Sphinx, le monstre qui « serre » ou retient les libations. Toute cette phase de la légende repose sur ces deux circonstances que le Sphinx-obstacle a un lien (sens primitif d'*αἴνιγμα* ; *cf.* *ἀνάγκη* et le sens étymologique de *γρῖφος*), puisqu'il est le serreur ou l'étrangleur, et qu'Œdipe le délie ou le résout (*λύει*). Mais il y parvient par le fait même de s'allumer en crépitant, en parlant, en rendant un oracle, en proclamant une vérité, en dévoilant un mystère, en devinant une pensée obscure ; par conséquent l'*αἴνιγμα*-lien deviendra un *nœud* verbal, une idée *serrée;* d'où le sens ultérieur d'énigme. Du reste, le Sphinx disparaît ou périt par la solution même de la difficulté qu'il personnifie, et au moment où le feu sacré triomphe de lui en pétillant sur l'autel.

En suivant l'histoire ultérieure des idées auxquelles ont donné naissance l'observation des phénomènes bruyants du sacrifice et les formules liturgiques correspondantes, on aperçoit facilement par quelle transition la pensée ou la voix des dieux est passée pour devenir, d'une part et quand on l'a rattachée aux divinités

[1] La question de l'étymologie de *Οἰδίπους* reste ouverte, malgré toutes les recherches dont elle a été l'objet. A mon avis, *οἰδι-* est à rapprocher de *ἶδος*, pour **σϝιδος*, du sansc. *sveda*, du lat. *sudor* pour **soedor*, du germ. *wet*, et Œdipe serait « celui dont les pieds sont humides », *cf.* le nom du devin *Μελάμπους* « celui qui a les pieds noirs ».

Digitized by Google

d'en haut *(di superi)*, l'enthousiasme prophétique ou poétique, et, de l'autre, en ayant en vue les dieux infernaux *(di inferi)*, la possession démoniaque. Mais quelque intéressant que soit ce développement antithétique, l'étude n'en entre pas dans le cadre de cet ouvrage et je me contente de l'indiquer à ceux qui voudraient l'entreprendre.

Digitized by Google

CHAPITRE VI

LA PRIÈRE

Aucun des mots védiques qu'on a donnés comme s'appliquant à la prière ne la désigne au sens où nous l'entendons. Nous savons déjà [1] que les *dhîtis*, les *matis*, etc., ne sont pas les pensées ou les paroles pieuses du sacrificateur, mais celles des éléments du sacrifice qui crépitent quand ils sont enflammés et dont les crépitements ont été comparés aux pensées et aux paroles des hommes. On comprend sans peine que cette seule rectification en entraîne de considérables dans la manière d'interpréter les hymnes au point de vue de l'idée que leurs auteurs se faisaient des dévas et des rapports de ceux-ci avec les hommes. On s'aperçoit bien vite, en prenant tous les mots qui concernent la question dans leur vrai sens, que les prêtres ne demandaient aucune faveur aux dieux, et ne souhaitaient autre chose que de les voir apparaître sur l'autel au moment du sacrifice. Cette invitation, il ne faut pas le perdre de vue, n'impliquait d'ailleurs rien de mystique ; les dieux qu'on appelait ainsi n'étaient pas conçus comme des entités

[1] Voir ci-dessus, p. 112.

Digitized by Google

indépendantes de leur manifestation sous la forme des flammes sacrées. Invoquer les dieux c'était, en somme, exprimer le désir que la libation fût allumée et, tout simplement, s'exciter à le faire en feignant d'y exciter les matières passives qu'on employait à cet effet.

Telle est l'origine et la signification fondamentale de toutes prières védiques, bien différentes par là, comme nous allons le voir, des formules qu'on a pris l'habitude, à la suite d'une interprétation défectueuse des textes, de présenter comme telles.

J'ai déjà essayé de montrer dans un article de la *Revue de l'histoire des religions*[1] quel est le véritable sens de ces prétendues prières. Je vais ajouter à cette première étude l'examen de toutes les formules considérées comme propitiatoires dans les dix premiers hymnes du premier maṇḍala du Rig-Véda. J'espère achever ainsi de porter la conviction dans l'esprit de ceux qui s'intéressent au sujet. Je crois bon toutefois de commencer par la révision du sens de deux verbes qui jouent un grand rôle dans ces formules. Je veux parler de ceux qui se sont développés sur les racines *îḍ* et *mṛḍ*.

Iḍ (iḍe) est le verbe qui correspond avec vocalisme fort, et moyennant le rapport fréquent de *ś* avec *ḍ* ou *ṭ* résultant de l'assimilation des éléments du groupe *kš*, à *iš* qui, dans les textes védiques, est un des noms les plus fréquents de la libation.

[1] *Les Hymnes védiques sont-ils des prières ?* dans le n° d'août 1892.

Digitized by Google

Ce verbe semblerait donc devoir donc signifier étymologiquement « verser la libation », et non pas, comme on a pris l'habitude de le dire, « prier, invoquer, célébrer » ; mais il est très possible que *iṣ*, à l'inverse de *sarasvatî*, ne désigne la libation qu'en tant que bruyante ou crépitante, cas auquel *îḍ* signifierait « appeler », et non « demander (une faveur, etc.) ». Ce dernier sens est celui, du reste, qui convient le mieux à la plupart des passages où le verbe en question se rencontre.

Ainsi RV., I, 1, 1, *agnim îḍe*, « j'appelle Agni », et non pas « je prie Agni », car l'idée de prier d'une manière abstraite est inconnue des poètes védiques. — RV., I, 1, 2 *agniḥ pûrvebhir ṛṣibhir îḍyaḥ*, « Agni digne d'avoir été appelé par les précédents (somas)-chanteurs ».—RV., IV, 25, 1, *ko.. mahe' vase... îṭṭe*, « qui est-ce qui appelle (le soma) pour la grande faveur (qu'il doit procurer à Agni) ? » — RV., VII, 93, 4, *gîrbhir viprah... îṭṭe rayim*, « l'excité (Agni) appelle par des paroles le don (la libation) ».

La racine *marḍ-mṛḍ* suppose un adjectif verbal **markś*, **mṛkś* qui apparente cette racine avec *mrakś*, « frotter », *marj*, « frotter, traire » *(cf.* ἀμέλγω, lat. *mulgeo)*, et *març*, *mṛç*, « toucher, prendre, empoigner » *(cf.* lat. *mulceo)*. En réalité, *mṛḍ* ou *mṛl* signifie, non pas « favoriser », mais « traire », et le dérivé *mṛḍîka* ou *mṛlîka* désigne le lait, c'est-à-dire la liqueur du sacrifice qui lui est comparée. L'examen des passages suivants où ce dernier mot est employé aura pour but de le démontrer.

RV., 1, 25, 3. — Le sacrificateur détache le manas

Digitized by Google

de Varuṇa (allume sa flamme crépitante) pour qu'il vienne au *mṛlîka* [1].

— 5. — Quand ferons-nous le Varuṇa (le feu qui enveloppe la libation) pour qu'il vienne au *mṛlîka* [2]?

IV, 1, 3, — Le sacrificateur invite Agni à trouver le *mṛlîka* [3].

— 5. — Même prière [4].

VI, 50, 1. — Le sacrificateur invite Aditi, Varuṇa, Mitra, Agni au *mṛlîka* [5].

VI, 48, 12. — Il est question de la vache-libation qui est dans le *mṛlîka* des Maruts [6].

VIII, 48, 12. — Le sacrificateur exprime le vœu d'être (au moyen de ses offrandes) dans le *mṛlîka* du soma (c'est-à-dire de le constituer par sa libation [7]).

VII, 86, 2. — Le sacrificateur souhaite de voir le *mṛlîka* (celui qu'il offrira; c'est-à-dire qu'il veut célébrer le sacrifice [8]).

[1] vi mṛlîkâya te mano... varuṇa sîmahi.

[2] kadâ.. â varuṇam karâmahe mṛlîkâya.

[3] agne mṛlîkam.. vidaḥ.

[4] vîhi mṛlîkam. — Grassmann attribue à *vîhi*, pour la circonstance, une signification (accorde) qui est juste l'inverse de l'habituelle (prends). Ludwig, à la suite de Sayâṇa, et tout à fait incidemment, donne à la phrase son véritable sens et traduit « goûte le *havis* ».

[5] huve vo devîm aditim.,. mṛlîkaya varuṇam mitram agnim.

[6] yâ (dhenuḥ) mṛlîke marutâm.

[7] tasmai somâya... mṛlike syâma.

[8] kadâ mṛlîkam... abhi khyam.

Digitized by Google

x, 150, 1. — Agni est appelé au *mṛlika* du sacrificateur[1].

— 2. — Même invocation[2].

— 3. — Il faut qu'il y amène les dieux[3].

— 4. — Agni est invité à s'emparer de l'oblation et le *mṛlîka* (à la fournir)[4].

— 5. — Vasiṣṭha (le soma pavamâna) appelle Agni au *mṛlîka*[5].

En ce qui concerne les formes conjuguées de la même racine, il est facile de voir que la formule *mṛla* ou *mṛlaya naḥ* (RV., I, 36, 12 et *passim*) correspond pour le sens à *â gâhi mṛlikâya naḥ* (x, 150, 1) et doit se traduire par « tette-nous », c'est-à-dire, empare-toi de nos libations.

Les deux premiers vers de l'hymne IV, 57 sont tout particulièrement propres à achever de nous fixer sur le sens réel du verbe en question.

Vers 1. *kṣetrasya patinâ vayaṃ hitenevajayâmasi*
gâm açvam poṣayitnv â sa no mṛlâtîdṛçe[6]

« Nous avons vaincu (les obstacles du sacrifice) au moyen du maître de la résidence (sacrée = soma) comme avec l'offrande (dont il est la personnification) ; qu'il traye notre vache, qui est (ou sera) un cheval

[1] â gâhi mṛlikâya naḥ (*cf.* agne... somapîtaye... yâhi.—RV., I, 14, 1).

[2] tvâ... havamâhe mṛlikâya.

[3] agne devân â vaha naḥ... mṛlîkâya.

[4] agnim maho dhanasâtâv ahaṃ huve mṛlîkam.

[5] agniṃ vasiṣṭho havate... mṛlîkâya.

[6] *Cf.* VIII, 14, 3 : gâm acvam pipyusî duhe.

Digitized by Google

(sous la forme d'Agni), qui est nourrissante pour celui qui le regarde (Agni avec ses yeux de flammes[1]) ».

Vers 2. — *kšetrasya pate madhumantam ûrmim*
dhenur iva payo asmâsu dhukšva,
madhuçcutam ghṛtam iva supûtam
ṛtasya naḥ patayo mṛlayantu

« O maître de la demeure, traye la liqueur mielleuse qui est en nous (dans nos oblations), comme une vache traye (c'est-à-dire produit[2]) le lait ; que les maîtres du *ṛta* (les somas) trayent (la liqueur) qui découle du miel, pareille à du ghṛta bien allumé (qui s'allume bien) ».

Je passe à l'explication que j'ai annoncée des passages des premiers hymnes du Rig-Véda où l'on voit des prières.

RV., I, 1, 6. — *yad anga dâçuše tvam*
agne bhadram karišyasi,
tavet tat satyam angiraḥ

Traduction de Grassmann : « Le fait, ô Agni, que tu

[1] Grassmann et Ludwig, contrairement à l'usage constant des poètes védiques, font du texte du troisième pâda le régime de *jayâmasi*, « nous acquérons vache, cheval, etc. ». — Au quatrième pâda, *îdṛç*, combinaison d'un pronom et de *dṛç*, signifie « qui voit, qui regarde cela ou celui-là », et non pas « pareil à tel », selon l'interprétation courante.

[2] On trait (l'animal) pour avoir du lait : la vache qui en a ou qui en donne est représentée ici comme l'ayant trait pour l'obtenir d'abord. Cette façon d'indiquer les choses est tout à fait dans l'habitude qu'ont les poètes védiques de pousser les métaphores jusqu'à l'absurde. Dans tous les cas, c'est en prendre trop à son aise de donner (avec Grassmann, Ludwig, etc.) à la racine *duh*, conjuguée au moyen, tantôt le sens de traire, tantôt celui de fournir du lait ou d'être traite.

Digitized by Google

accorderas ta faveur à l'homme qui te révère, constitue ton caractère, ô Aṅgiras. »

Vrai sens : « Ce que tu feras de brillant (ou de bruyant, — éclat ou crépitement) pour celui qui (te) donne (la libation, le soma) cela, ô agile, est ta manifestation (la preuve de ton existence). »

La différence des deux traductions, au point de vue qui nous occupe, porte surtout sur le sens de *dâçuše*. Le *dâçvân* est « celui qui a le don » ou qui donne, à savoir le soma, et non l'homme pieux ou le sacrificateur, comme suffit à le montrer la formule fréquente *dâçvân martaḥ* ou *martyaḥ* « le mort (la libation morte) qui est susceptible de donner, qui contient le don en puissance (et qui le donnera une fois qu'il sera vivifié) [1] ».

Quant à *bhadra*, il y a toujours lieu d'écarter, pour arriver à plus de précision, le sens vague de favorable qu'on a l'habitude de donner à ce mot, sans qu'il soit possible pourtant de choisir avec certitude entre l'acception de brillant et celle de bruyant, qui lui conviennent également dans la plupart des passages où il est employé.

[1] Pour la justification de cette manière d'interpréter la formule, *cf.* VIII, 19, 5 : *yaḥ samidhâ ya âhutî dadâça marto agnaye*, « le mort qui, par le moyen du feu, de la libation, fait ses dons à Agni », et RV., I, 36, 4 : *so agne jayati tvayâ dhanaṃ yas te dadâça martyaḥ*, « le mort, ô Agni, qui t'a fait son offrande est victorieux grâce à toi ». — La libation inerte devient active, triomphe des obstacles, quand le feu sacré l'a allumée.

Digitized by Google

RV., I, 1, 9. — *sacasvâ naḥ svastaye*

Traduction de Grassmann : — « Conduis-nous au bien-être. »

Vrai sens : « Viens pour celui venant de nous (notre) qui a une bonne manifestation (la liqueur que nous offrons). » *Cf.* RV., I, 35, 1 : *hvayâmy agnim... svastaye*, « j'appelle Agni pour (celui) qui a la bonne manifestation (pour le soma actif, vivant, présent). »

RV., I, 2, 7. — *dhiyaṃ ghṛtâcîṃ sadhantâ.*

Trad. Grassmann : — « (Mitra et Varuṇa) qui favorisent le sacrifice et la prière. »

Vrai sens : « Qui dirigent la prière unie au ghṛta », c'est-à-dire « la libation qui crépite ».

RV., I, 2, 9. — *dakšaṃ dadhâte apasam.*

Trad. Grassmann : « (Mitra et Varuṇa) nous ont donné de l'habileté pour l'œuvre du (sacrifice). »

Vrai sens : « Ils ont établi le saisisseur actif (Soma qui s'attache à Agni ou Agni qui saisit Soma). »

Dakša est toujours un nom d'agent dont le sens est en rapport avec celui de δεξιός et de δέχομαι.

RV., I, 3, 7. — *caršaṇdîhṛto viçve devasaḥ.*

Trad. Grassmann : « O vous tous les dieux réunis qui protégez les hommes. »

Vrai sens : « O vous, dieux, habitants (de l'autel) qui portez la libation ».

Le mot *caršaṇi* signifie étymologiquement « ce qui s'agite » et désigne toujours la libation.

RV., I, 4, 2. — *goda id revato madaḥ.*

Trad. Grassmann : « L'ivresse du riche donne du

Digitized by Google

bétail »; c'est-à-dire, sans doute, « quand le sacrificateur enivré de soma le riche Indra, celui-ci lui donne en revanche des troupeaux de bétail. »

Vrai sens: « Le liquide du riche (soma) donne (le lait des) vaches. » Ce qui revient à cette tautologie : « La libation fournit la boisson (aux dieux). »

RV., I, 4, 3. — *te... vidyâma sumatinâm.*

Trad. Grassmann : « Puissions-nous (ô Indra), éprouver les effets de ta faveur. »

Vrai sens : « Puissions-nous trouver pour toi (te procurer) celles qui ont de belles pensées (les libations aux beaux crépitements). »

RV., I, 4, 6. — *syâmed indrasya çarmaṇi.*

Trad. Grassmann : « Soyons sous la protection d'Indra. »

Vrai sens : « Soyons dans le soma d'Indra », c'est-à-dire « que nos libations constituent le soma d'Indra. »

La formule *çarma yam*, que l'on traduit par « donner protection », signifie en réalité « atteler le *çarma*, le conduire, l'emmener, s'en emparer, » selon le sens constant de *yam ; çarma* est un des noms du soma considéré, sans doute, comme couverture ou enveloppe (cf. *carma*, all. *schirm)* de la flamme qu'il recèle dans son sein avant qu'il ne soit allumé. Ainsi *yachâ naḥ çarma saprathaḥ* (RV., I, 22, 15) doit se traduire par : « O libation, empare toi de notre soma qui est avec extension (qui s'étend). »

RV., I, 4, 8. — *prâvo vâjeśu vâjinam.*

Trad. Grassmann : « Tu aides (ô Indra) le combattant dans les combats. »

Digitized by Google

Vrai sens : « Tu conduis (ou tu rassasies) dans les boissons (sacrées) celui qui s'en pourvoit (le feu sacré) », c'est-à-dire « toi-même », comme le dit le vers suivant : *taṃ tvâ vâjeśu vâjinam vâjayâmaḥ* « nous t'abreuvons dans les breuvages, ô toi qui les aimes ».

RV., I, 4, 10. — *sunvataḥ sakhâ.*

Trad. Grassmann : « (Indra), l'ami de l'homme pieux. »

Vrai sens : « (Indra) qui est le compagnon (ou l'ami) de celui qui fait couler (le soma = Agni). »

Dans le Rig-Véda, le participe *sunvat* désigne toujours, en le personnifiant, l'élément (feu) du sacrifice qui fait couler l'autre (le liquide).

RV., I, 5, 3. — *sa ghâ no yoga â bhuvat sa râye...*
gamad vâjebhir â sa naḥ

Trad. Grassmann : « Qu'il (Indra nous aide en toute œuvre en vue de la possession (des richesses) ; qu'il vienne ici auprès de nous avec des trésors[1]. »

Vrai sens : « Il est venu (ou qu'il vienne) en s'attelant à nous (à nos libations) pour la richesse (les dons que nous lui offrons)... Il est venu (ou qu'il vienne) au moyen de nos breuvages. »

RV., I, 5, 10. — *mâ no martâ ab hidruhan.. indra.*

Trad. Grassmann : « Que nul homme, ô Indra, ne nous fasse de mal. »

Vrai sens : « Que les morts (les somas inactifs) ne

[1] *Vâja* ne signifie jamais « trésor », et c'est faire violence à la grammaire de traduire l'instrumental par « avec ».

Digitized by Google

nous oppriment pas » ; qu'ils n'empêchent pas nos libations[1] de couler ; qu'ils deviennent actifs.

RV., I, 6, 10. — *ito vâ sâtim îmahe*
divo vâ pârthivâd adhi
indram maho vâ rajasaḥ

Trad. Grassmann : « Nous désirons d'Indra un don qui vienne de là, du ciel, de la terre et de l'atmosphère au loin ».

Vrai sens : « Nous envoyons à Indra un don qui vient d'ici, du couple *dyâvâpṛthivî* ou de la grande obscure (la libation sous le nom de *rajas*, qui s'élève à l'aide du feu). »

Le verbe *îmahe* ne signifie pas « nous désirons », mais « nous envoyons » ; il se construit comme tel avec deux accusatifs dont l'un exprime l'objet envoyé et l'autre celui qui reçoit. L'exemple suivant (RV., VII. 54, 1) ne saurait laisser aucun doute à ce sujet : *yat tvemahe prati taṇ no jušasva*, « ce que nous t'envoyons (ô soma pavamâna), cela de nous (la libation) goûte-le ». Grassmann traduit : « Ce que nous te demandons, assure-le nous favorablement », alors qu'au vers I, 101, 10, il rendra, exactement cette fois, la for-

[1] L'assimilation de l'hymne à la voix des éléments du sacrifice a eu pour conséquence naturelle de faire que le sacrificateur parle souvent au nom de ces éléments, surtout de la libation, à laquelle il s'identifie tout particulièrement à cet égard. De là, l'emploi fréquent de « nous » dans le sens de « nos offrandes » et l'explication suivante de passages comme celui-ci (RV., III, 9, 1, *sakhâyas tvâ vavṛmahe devam martâsaḥ*, « nous qui t'accompagnons, nous morts, nous allons à toi qui es dieu (actif, allumé) », sous la forme de nos libations.

Digitized by Google

mule identique (à la fin) *havyâni prati no juśasva*, par les mots « goûte amicalement nos libations ». Il est de toute évidence qu'il y a erreur de sa part dans un cas ou dans l'autre.

RV., I, 7, 4. — *indra vâjeśu no' va*
sahasrapradhaneśu ca,
ugra ugrâbhir ûtibhiḥ

Trad. Grassmann : « Aide-nous, Indra, dans les batailles, toi qui dans les combats nous procures des milliers de biens; (aide-nous), ô puissant, avec de puissants moyens ».

Vrai sens : « Indra, dirige toi (ou rassasie-toi) dans nos boissons, dans nos milliers de dons[1], ô toi qui es fort, au moyen des fortifiantes boissons. »

La signification constante de *ûti* est « boisson » (du sacrifice), ou le fait de la boire ; le datif *ûtaye* (ainsi que *avase)* est synonyme de *somapitaye*.

RV., I, 8, 1. — *endra sânasiṃ rayiṃ*
sajitvânaṃ sadâsaham,
varsiṣṭham ûtaye bhara

Trad. Grassmann : « Apporte, Indra, une richesse pourvue de bénédictions, toujours conquérante et victorieuse, très féconde pour la jouissance. »

Sens réel : « O Indra, apporte (fais apparaître) la richesse (du sacrifice = la libation) victorieuse (des obstacles qui s'opposaient à sa manifestation), etc... très arrosante, pour la boisson (des dévas) ».

[1] Sur *pradhana*, voir *Le Rig-Véda et les Orig., etc.*, p. 108, *seqq.*

Digitized by Google

2

ṇi yena muṣṭihatyayâ
ni vṛtrâ ruṇadhâmahai,
tvotasâ ny arvatâ

Trad. Grassmann : « Toi (Indra) par lequel, soutenus par toi, nous surmontons les ennemis dans les combats à coups de poing et dans les batailles à cheval. »

Vrai sens : « Toi l'ardent, quand nous avons été goûtés par toi, nous écartons les enveloppeurs... »

Les sacrificateurs s'identifient à l'oblation ; c'est ainsi qu'ils disent en parlant d'eux *tvotasâḥ*, expression qui signifie toujours « goûté par toi » en parlant de la boisson du sacrifice et qui ne saurait avoir d'autre sens. — Les *vṛtras* ne sont pas de vagues ennemis, mais bien les « enveloppeurs » ordinaires qui empêchent que la liqueur sacrée ne coule. Quant au composé *muṣṭihatyayâ*, dont il est difficile de préciser le sens, il s'applique probablement à la main mise violente d'Indra sur la liqueur en question. Remarquons, enfin, que le mot *arvatâ* ne signifie pas « cheval » ; c'est un adjectif en rapport avec *yena*, dont le sens est « qui s'élance, ardent, hardi, etc. »

3

indra tvotâsa â vayaṃ
vajraṃ ghanâ dadîmahi,
jayema saṃ yudhi spṛdhaḥ

Trad. Grassmann : « O Indra, puissions-nous, favorisés par toi, obtenir la foudre qui détruit (tout) et vaincre les ennemis dans le combat. »

Ici aussi, le sacrificateur s'identifie à la libation.

Digitized by Google

Quand Indra l'aura goûtée, quand elle sera unie à lui, on peut dire qu'elle aura comme lui le vajra et ses armes, d'autant plus que c'est par elle qu'il les a. Armé ainsi du vajra, le sacrificateur, qui personnifie la libation, pourra vaincre les obstacles *(sprdhaḥ)* qui résident dans la *yudh*, désignation métaphorique du soma (celui qui combat contre ceux qui s'opposent à ce qu'il remplisse son rôle au sacrifice), comme on le voit par tous les passages où le mot est employé, particulièrement ceux où il est parallèle à *pṛtanâ* (I, 91, 21, etc.) et ceux où il est dit qu'Indra fait avec la *yudh* une enveloppe pour les dieux (III, 34, 7, etc.).

4

sasahyâma pṛtanyataḥ

Trad. Grassmann : « Puissions-nous vaincre ceux qui nous attaquent. »

Vrai sens : « Puissions nous vaincre ceux qui veulent s'emparer des libations[1] », c'est-à-dire « puissions-nous faire qu'elles coulent ».

RV., I, 9, 5. — *saṃ codaya citram... radhaḥ.*

Trad. Grassmann : « Pousse vers nous, ô Indra, des dons brillants... »

Vrai sens : « Mets en mouvement, ô Indra, le don brillant », c'est-à-dire « la libation qui brille (quand elle est allumée) ».

RV., I, 9, 6. — *asmânt... codayendra râye.*

Trad. Grassmann : « Pousse-nous à la richesse, ô Indra... »

[1] Voir *Le Rig-Veda et les Orig., etc.*, p. 107.

Digitized by Google

Vrai sens : « Mets-nous en mouvement, ô Indra, pour la richesse... », c'est-à-dire « fais que, au moyen de notre libation mise en mouvement par toi, nous accordions des dons à la richesse (du sacrifice) personnifiée et considérée d'une manière abstraite ; fais que nous l'établissions (au bénéfice des dieux, etc.). — Il est facile, d'ailleurs, de voir que la traduction de Grassmann donne à *râye* le sens du locatif, et non pas du datif, ce qui suffit pour prouver qu'elle est inexacte.

RV., I, 9, 7. — *sam gomad indra vâjavad asme*
pṛthu çravo brhat... dhehi

Trad. Grassmann : « Donne nous, ô Indra, de grands biens qui soient riches en bétail et en nourriture. »

Vrai sens : « O Indra, établis pour nous (c'est-à-dire pour nos libations) une voix (un crépitement) pourvue de (lait de) vache, de nourriture, qui soit large et haute. » En d'autres termes, développe le sacrifice avec les phénomènes qui le caractérisent, au moyen de notre libation.

RV., I, 9, 8. — *asme dhehi çravo bṛhad*
dyumnaṃ sahasrasâtamam,
indra tâ rathinîr iṣaḥ

Trad. Grassmann « Donne-nous, ô Indra, une grande gloire et un trésor qui procure des milliers de joies, et de la nourriture qui remplisse des chariots. »

Vrai sens : « O Indra, donne-nous (établis pour nous) une grande voix, brillante, pourvue de milliers (de libations), — de libations qui aient des chars (les

Digitized by Google

flammes (qui les conduisent). » — Même idée qu'au vers précédent.

RV., I, 10, 6. — *tam it sakhitva îmahe*
tam râye tam suvîrye,
sa çakra uta naḥ çakad
indro vasu dayamânaḥ

Trad. Grassmann : « Nous le désirons pour l'amitié, pour la richesse et pour l'héroïsme. Indra est fort et il a été capable de nous distribuer le bien. »

Vrai sens : « Nous lui envoyons cela (l'offrande) dans sa société (le soma auquel il s'associe), pour la richesse (pour qu'il s'en enrichisse), dans celui qui a une bonne vigueur (le soma qui le fortifie) ; — Indra est fort et il nous a rendus forts (il a vivifié nos libations), lui qui distribue la chose brillante (le soma pavamâna, — aux dieux). »

Voir ci-dessus, p. 148, pour le sens de *îmahe ;* la particule *it* ici, comme souvent, a un sens démonstratif.

RV., I, 10, 8. — *ješaḥ svarvatîr apaḥ*
sam gâ asmabhyam dhûnuhi

Trad. Grassmann : « Conquiers pour nous les eaux du ciel et fais descendre le lait de la pluie. »

Vrai sens : « Conquiers, ô Indra, les eaux qui possèdent le soleil-feu (sous la forme du soma pavamâna) ; agite pour nous les vaches (-libations). »

Pour ce dernier pâda, explication analogue à celle du vers 1, 9, 7.

RV., I, 10, 10. — *vršantamasya hûmaha*
ûtim sahasrasâtamâm

Trad. Grassmann : « Nous t'implorons, ô très

Digitized by Google

puissant, pour la bénédiction qui procure des milliers de biens. »

Vrai sens : « Nous appelons la boisson (sacrée), qui a conquis (qui possède) des milliers (de libations), de celui qui est très arroseur (soma). »

RV., I, 10, 11. — *navyam âyuḥ pra sû tira*
kṛdhî sahasrasâm ṛšim

Trad. Grassmann : « Allonge la durée future de la vie ; accorde mille dons au chanteur (d'hymnes). »

Vrai sens : « Fais traverser (pousse en avant) la nouvelle vigueur (la libation nouvelle que le sacrificateur répand) ; rends le chanteur (le soma crépitant) acquéreur de milliers (de libations). »

Maintenant que je considère comme faite en ce qui concerne l'Inde la preuve que j'avais en vue de fournir, j'essaierai d'étendre ma démonstration sur le terrain de la Grèce, en commençant par les documents qui présentent le plus d'analogie avec les chants sacrés recueillis dans les Védas, c'est-à-dire par les hymnes orphiques.

Quelque incertitude qui plane sur l'époque à laquelle ces hymnes ont reçu la forme qui les revêt dans les textes actuels, il est sûr, en effet, que les matériaux qui les composent remontent aux plus anciennes périodes de la civilisation hellénique. J'en vois la preuve irrécusable dans les ressemblances, trop nombreuses et d'un caractère trop particulier pour être fortuites, qu'accusent ces hymnes avec les documents analogues dont l'ensemble constitue les Védas de l'Inde. Il me suffira, pour convaincre mes lecteurs de la communauté

Digitized by Google

de pensée qui a présidé au développement parallèle de ceux-ci et de ceux-là, de mettre en regard du texte de l'hymne orphique à l'Aurore (78, édit. Hermann) les passages comparables des hymnes du Rig-Véda adressés à la même divinité[1].

Vers 1. — Κλῦθι, θεὰ θνητοῖς φαεσίμβροτον ἦμαρ ἄγουσα.

« Écoute, ô déesse, toi qui amènes le jour qui procure la lumière aux mortels. »

RV., I, 48, 10. — *No... çrudhi... havam*, « écoute notre appel. » — I, 48, 1 *devî*, « ô déesse ». — I, 113, 11. — *apaçyan vyuchantîm ušasam martyâsaḥ*, « les morts (mortels) ont vu l'aurore qui brille. » — I, 92, 4 *(cf.* I, 92, 9). — *jyotir viçvasmai bhuvanâya kṛṇvatî... ušâḥ*, « l'aurore qui procure la lumière à tout être ».

2. — Ἠὼς λαμπροφαής, ἐρυθαινομένη κατὰ κόσμον.

« Aurore, au brillant éclat, qui rougis... »

RV., VI, 64, 2. — *(ušâḥ) çumbhamanâ... roca-*

[1] Les hymnes orphiques sont évidemment des compositions de seconde main, mais le procédé auquel leurs auteurs ont eu recours pour les tirer des chants primitifs du sacrifice, dont ils ont conservé le nom, est très visible. Il a consisté à recueillir ça et là dans ces chants les invocations et les épithètes adressées à une même divinité et à en terminer la série, arrangée sous une forme métrique, par une conclusion d'apparence propitiatoire. Alors que les premiers hymnes concernaient indifféremment tous les dieux, ou plutôt le feu sacré sous ses noms multiples, comme c'est encore le cas de plusieurs de ceux du Rig-Véda, on en refit d'autres, après qu'une distinction bien nette eut été établie entre les personnifications divines des éléments du sacrifice, qui se distinguèrent surtout des précédents par leur attribution spéciale à chacune de celles-ci.

Digitized by Google

manâ, « l'aurore brillante... éclatante. » — IV, 52, 2. — *citrârušî ušâḥ*, « l'aurore brillante, rouge ».

3. — Ἀγγελίεια θεοῦ μεγάλου Τιτῆνος ἀγαυοῦ.

« La messagère du grand dieu, le Titan splendide. »

RV., VII, 80, 2. — *yuvatir.... prâcikitat sûryam*, « la jeune fille (aurore) a allumé le soleil ». — I, 48, 7. — *eśâyukta paravataḥ sûryâs yodayanâd adhi*, « elle (l'aurore) a attelé celles qui sont en avant du lever du soleil (les flammes sacrées) ».

4-5. — Ἣ νυκτὸς ζοφόεντα κελαινοχρῶτα πορείην
Ἀντολίαις ταῖς σαῖς πέμπεις ὑπὸ νέρτερα γαίης.

« Toi, qui par tes ascensions (mot à mot, tes levers), envoies dans les profondeurs de la terre la marche ténébreuse, aux noires couleurs, de la nuit. »

RV., I, 92, 1 (*cf.* I, 124, 5). — *ušasaḥ... pûrve ardhe rajaso bhânum añjate*, « les aurores qui étendent la lumière sur la face antérieure de la (libation) obscure ». — I, 92, 4. — *vy ušâ âvar tamaḥ*, « l'aurore a enveloppé l'obscurité ». — I, 113, 1. — *râtry ušase yonim âraik*, « la nuit a laissé sa matrice à l'aurore ». — I, 113, 2. — *ruçadvatsâ ruçatî çvety âgad âraig u kṛṣṇâ sadanâny asyâḥ*, « la brillante au veau brillant, la blanche est venue; la noire lui a laissé les lieux qu'elle occupait ». — IV, 52, 6. — *(ušâḥ) vy âvar jyotišâ tamaḥ*, « l'aurore a enveloppé l'obscurité avec la lumière ».

6. — Ἔργων ἡγήτειρα, βίου πρόπολε θνητοῖσιν.

« Directrice des œuvres (toi qui mets toute chose en mouvement), toi qui donnes la vie aux morts (mortels). »

RV., I, 79, 1. — *ušasaḥ... apasyuvaḥ*, « les

Digitized by Google

aurores actives. » — I, 124, 12. — *vahasi bhûri vâmam ušo devi dâçuše martyâya*, « ô déesse aurore, tu donnes beaucoup de bien au mort (mortel) ».

7-8. — Ἡ χαίρει θνητῶν μερόπων γένος· οὐδέ τις ἐστίν
Ὅς φεύγει τὴν σὴν ὄψιν καθυπέρτερον οὖσαν.

« Toi par qui la race des morts... s'égaie (s'agite); nul n'échappe à ta vue, qui est au-dessus (de ceux qu'elle voit). »

RV., I, 113, 8. — *ušâ mṛtaṃ kaṃ cana bodhayanti*, « l'aurore qui éveille tout mort ». — I, 113, 18. — *ušasaḥ... vyuchanti dâçuše martyâya*, « les aurores brillent... pour le mort ». — VII, 76, 1. — *âvir akar bhuvanam viçvam ušâḥ*, « l'aurore a rendu visible tout[1] être ». — VII, 78, 4. — *viçve paçyanty ušasam vibhâtîm*, « tous voient l'aurore brillante ».

9. — Ἡνίκα τὸν γλυκὺν ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων ἀποσείσῃς.

« Quand tu éloignes le doux sommeil des paupières... »

RV., I, 92, 9. — *viçvaṃ jîvaṃca rase bodhayanti*, « l'aurore *(ušâḥ)* qui réveille le vivant pour agir ». — I, 113, 4. — *ušâ ajîgar bhuvanâni viçvâ*, « l'aurore a éveillé tous les êtres ». — I, 124, 4. — *(ušâḥ) sasato bodhayanti*, « (l'aurore) qui réveille ceux qui dorment ».

10-11. — Πᾶς δὲ βροτός γήθει, πᾶν ἑρπετόν ἄλλά τε φῦλα
Τετραπόδων πτηνῶν τε, καὶ εἰναλίων πολυεθνῶν.

[1] Le vrai sens de *viç-va* est « celui qui est dans la demeure *(viç)*, l'habitant (de la libation, — le soma) ». Dans ce passage et plus bas je conserve le sens traditionnel de « tout » dont il est facile de saisir la relation avec celuiqui vient d'être indiqué.

Digitized by Google

« Tout mort se réjouit, tout être qui rampe, toutes les races des quadrupèdes, des oiseaux et des nombreuses espèces qui habitent la mer. »

RV., I, 48, 5. — *(ušâḥ) jarayantî vṛjaṇam padvad îyata ut pâtayati pakšiṇaḥ*, « l'aurore s'avance en éveillant le *vṛjana* (?) qui a des pattes, elle fait envoler les oiseaux ». — I, 48, 6. — *vayo nakiš te paptivâṅsa âsate vyušṭau*, « aucun des oiseaux qui ont des ailes ne reste au repos quand tu brilles. » — I, 49, 3. — *te patatṛṇo dvipac catušpad arjuni ušaḥ*, « à toi sont les oiseaux, brillante aurore, le bipède et le quadrupède ». — IV, 51, 5. — *prabodhayantîr ušasaḥ sasantaṃ dvipâc catuspâc carathâya jîvam*, « les aurores qui réveillent celui qui dort, le vivant à deux pieds, à quatre pieds, pour qu'il se meuve ».

12. — Πάντα γὰρ ἐργάσιμον ὅιστον θνητοῖσι πορίζεις.

« Car tu procures aux morts tout ce qu'il leur faut pour agir et vivre *(cf.* v. 6). »

RV., I, 48, 10. — *viçvasya hi prâṇanaṃ jîvanaṃ tve vi yad uchasi sûnari*. — Deux manières possibles d'entendre ce passage : « Car lorsque tu brilles le souffle et la vie de toute chose est en toi (tu le fais vivre, ou il te fait vivre). »

13. — Ἀλλά, μάκαιρ' ἁγνή μύσταις ἱερὸν φάος ἄυξοις.

« Mais, ô puissante, ô brillante, augmente l'éclat sacré des mystes[1] ».

[1] Μύστης, qu'on rattache sans autre preuve que le sens tardif du mot (initié à un mystère) à μύω, « fermer les yeux, se taire ou taire, » appartient beaucoup plutôt, soit à la famille de laquelle

Digitized by Google

RV., v, 79, 7. — *tebhyo dyumnam bṛhad yaça ušo maghony â vaha, ye no râdhâṅsy açvyâ gavyâ bhajantâ sûrayaḥ*, « ô aurore, apporte un brillant, un grand éclat à ces Sûris[1] qui profitent de nos dons consistant en chevaux et en vaches. »

En présence de ces analogies générales si remarquables, nous ne serons pas étonnés d'en retrouver

sont les mots μύζω, μυζάω, « murmurer », μῦθος, « parole », lat. *musso*, *mussito*, *muttio*, « murmurer », *mûtus*, « qui pousse des sons inarticulés (d'où muet), etc. » ; soit à celle dont dépendent μυδάω, μυδάινω et μαδάω, « couler, être humide », μύδος, « humidité », μαζός, « mamelle », μύξα, « pituite, » lat. *madeo*, « être humide, » *mustum*, « jus du raisin, moût ; » *cf.* aussi sc. *mad*, « couler », et *mud*, « s'agiter, couler, être actif, joyeux ». Dans le premier cas, μύστης signifierait « celui qui crie, qui murmure ou qui crépite », et, dans le second, « celui qui coule ». Mais l'un ou l'autre de ces deux sens conviendrait également, nous le savons, pour désigner le soma pavamâna. Dans notre vers, c'est la seule acception qui réponde à une idée nette : l'aurore-flamme sacrée est priée d'accroître l'éclat des libations.

Les mystes, en tant qu'éléments personnifiés du sacrifice, sont devenus, comme il est arrivé si souvent dans l'Inde, un des noms des sacrificateurs (voir le chapitre suivant).

Les mystères (μυστήρ-ιον, dérivé de *μυστηρ, doublet de μύστης) ont été d'abord « l'affaire des mystes » ou la célébration même du sacrifice, puis d'une certaine sorte de sacrifice dont les rites, connus des seuls initiés (ou des mystes), sont devenus par là des « mystères » au sens secondaire et actuel du mot. Remarquons, d'ailleurs, combien l'idée attachée aux mystères, dont le vrai sens des formules n'était compris que des seuls initiés, s'accorde bien avec l'aspect, si souvent énigmatique, des textes liturgiques, aussi bien dans la Grèce que dans l'Inde.

[1] Les Sûris, comme les mystes, après avoir désigné les éléments du sacrifice, ont été considérés comme les sacrificateurs eux-mêmes.

Digitized by Google

d'aussi frappantes sur le domaine particulier des formules prétendues propitiatoires. Ainsi que nous allons le voir, les hymnes orphiques, comme ceux du Rig-Véda, ne connaisent pas la prière proprement dite. Dans les dix exemples qui vont suivre, toutes les formules en question s'accommodent facilement et nécessairement à des explications semblables à celles qu'exige le sens réel des parties correspondantes des chants védiques.

Hymne v, à l'Éther ou au Feu (*αἰθήρ*; *cf.* RV., *edha*, AV., *edhas*).

Vers 6. Κικλήσκων λίτομαί σε κεκραμένον εὔδιον [1] εἶναι.

« Je te prie, en t'invoquant, d'être bien brillant, après avoir été arrosé par les libations. »

Hymne vi, à l'Être primitif (*πρωτογόνος*; *cf.* sc. *prathamajâ* et *prajâpati*).

10-11. Βαῖνε γεγηθὼς
Ἐς τελετὴν ἁγίην πολυποίκιλον ὀργιοφάνταις.

« Arrive en te réjouissant (en crépitant) [2], avec l'aide

[1] Εὔδιος, *cf.* sc. *sudina*. — M. Leconte de Lisle traduit : « Je t'invoque et te supplie d'être doux et tempéré. » Il est difficile de voir le rapport de ces idées avec ce que les Grecs et Homère, en particulier, appelaient αἰθήρ.

[2] Τελετή, *cf.* l'emploi védique de la racine *tar* et des dérivés, «traverser (les eaux du sacrifice), en sortir sous la forme ignée, » etc. C'est en ce sens que τελετή est devenu synonyme de sacrifice.

Atlas, au contraire, est celui qui ne traverse pas (*a-tar*, α-τελ) les liquides du sacrifice, qui y séjourne ; aussi connait-il les profondeurs de toute la mer et soutient-il les longues colonnes (de flammes) qui embrassent la terre(-libation) et le ciel(-feu) *Odys.*, i, 53-54, *cf.* sc. *atûrta* et gr. ἄτλητος, non pas « in-

Digitized by Google

des sacrificateurs, à l'issue très brillante[1] du sacrifice (apparais sous la forme de flamme). »

Hymne VIII, au Soleil (ἥλιος ; *cf.* sc. *sûrya).*

18-20. Ὦ ἐλάσιππε

Μάστιγι λιγυρῇ τετράορον ἅρμα διώκων

Κλῦθι λόγων, ἡδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε.

« O conducteur de chevaux, toi qui d'un fouet strident (allusion aux crépitements)[2] fais marcher ton char

tolérable », mais « qu'on n'a pas ou qu'on ne peut pas traverser, surmonter ou vaincre ». Au vers de l'hymne orphique IV, 6, à Ouranos : Ἐν στέρνοισιν ἔχων φύσεως ἄτλητον ἀνάγκην, Hermann a changé ἄτλητον qu'il trouvait « absurde », en ἄπλητον. Le vrai sens est (sans changement) : « Toi qui contiens dans tes flancs le lien infranchissable de la force productive », c'est-à-dire la libation avec le lien qui la retient (quand elle est retenue).

Tantale (Τάνταλ-ος) est celui qui, étant dans les ténèbres infernales, essaie vainement de les traverser, d'en sortir. Il y souffre, puisque le lieu est terrible, et sa peine consiste à essayer de boire les eaux de la libation dans lesquelles il est plongé et grâce auxquelles il pourrait faire la traversée qu'il a en vue, mais un δαίμων (brûlant, le feu sacré) les dessèche quand il s'apprête à les goûter, de même que le vent, ἄνεμος (qui anime le feu sacré) relève les branches que lui tendent les fruits (autres formes des eaux salutaires) dont il est avide. Explication analogue du mythe de Sisyphe « le pousseur » (Σίσυφος pour *ξι-ξυφ-ος, *cf.* σύν auprès de ξύν et la rac. sansc. *kšubh)* des flammes du sacrifice qui retombent sans cesse au pied de la montagne sur laquelle il s'efforce de les élever.

[1] Πολυποίκιλος, *cf.* sc. *purucetana*, *pururûpa*, épithètes d'Agni, et *supeças* qui qualifie fréquemment la libation dans le Rig-Véda.

[2] *Cf.* RV., I, 37, 3, où il est question du fouet *(kaçâ)* bruyant des Maruts ; *cf.* aussi V, 83, 3.

Digitized by Google

attelé de quatre chevaux [1], écoute (ces) paroles : fais briller une douce vie pour les mystes (fais les passer de la mort à la vie en les allumant). »

Hymne IX, à la Lune (σελήνη; *cf.* sc. *mâs, mâsa).*

11-12. Ἐλθέ... σώζουσα νέους ἱκετάς σέο.

« Viens pour donner la vie (ou la santé) à ceux qui t'adressent aujourd'hui [2] leurs prières). »

Hymne X, à la Nature (productrice) (φύσις; *cf.* sc. *bhûs, bhûti).*

29-30. Αἰτομαί σε. . . . . .

Εἰρήνην [3] ὑγίειαν [4] ἄγειν, αὔξησιν [5] ἁπάντων.

« Je t'appelle pour apporter l'éclat, la vigueur, la croissance de toutes choses (tous les éléments du sacrifice). »

Hymne XI, à Pan *(cf.* sc. *pâvan* et *pavana).*

21-24 Βαῖν' ἐπὶ λαβαῖς

Εὐιέροις· ἀγαθήν δ' ὄπασον διότοιο τελευτήν,

Πανικὸν ἐκπέμπων οἶστρον ἐπὶ τέρματα γαίης.

« Viens vers les libations sacrées. Procure une bonne traversée à la (nourriture) vivifiante (ou simplement à

[1] *Cf.* RV., V, 73, 5, *â yadvâṃ (açvinâ) sûryâ rathaṃ tiṣhat*, « lorsque votre char est debout, ô cavaliers-soleils. »

[2] Litt., aux nouveaux suppliants = les libations crépitantes; *cf.* RV., I, 1, 2 *agnir pûrvebhir ṛsibhir îḍyo nûtanaiṙ uta*, « Agni, invocable par les rishis précédents et par ceux d'à présent ».

[3] Εἰρήνη, *cf.* pour le sens, εὔδιος, primitivement même signification que σελήνη et latin *serênus*, « brillant » et « paisible ».

[4] Ὑγίεια, *cf.* sc. *ojas.*

[5] Αὔξησις, *cf.* sc. *vakšaṇa* et, pour le sens, la rac. *vardh* et ses dérivés.

Digitized by Google

la vie) en envoyant aux extrémités de la terre [1] le taon de Pan [2]. »

Hymne XII, à Hercule (Ἥρακλης [3], *cf.* sc. *vasuçravas*, *vâjaçravas*, *somaçravas*, « la voix de la libation » ou « celui qui lui doit la voix) ».

14-16. Ἐλθὲ, μάκαρ, νούσων θελκτήρια πάντα κομίζων.
Ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας, κλάδον εν χερὶ πάλλων
Πτηνοῖς τ'ἰοβόλοῖς κῆρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε.

« Viens, ô puissant, en apportant tout ce qui apaise les maux [4]; agitant un rameau dans ta main, chasse les calamités mauvaises; écarte les Kères cruelles au moyen des (oiseaux) ailés (les somas pavamânas) qui lancent des flèches (celles du feu sacré qui détruit l'obstacle en allumant la libation). »

Hymne XIII, à Kronos (Κρόνος; *cf.* sc. *karaṇa*,

[1] Les extrémités de la terre = la partie inférieure de la demeure des libations.

[2] Au taon de Pan (son aiguillon, sa flamme), qui cause la terteur panique en mettant en mouvement (ou en ébullition) les vaches-libations, *cf.* celui qui poursuit la vache Io et provoque ses courses désordonnées sur toute la terre, c'est-à-dire à la surface des liquides du sacrifice.

[3] Les anciens, par extraordinaire, ont entrevu la véritable étymologie de Héraclès « celui qui doit sa gloire (sa voix) à Héra (la libation personnifiée) ». Voir Decharme, *Myth. de la Grèce antique*, p. 475, n. 2.

[4] Les maux ou les maladies (νούσοι), les calamités (ἄται) et les Kères sont autant de noms différents de l'obstacle symbolique qui empêche les (somas) morts de passer à la vie. — *Cf.* le frag. inéd., 23, où Orphée représente Dionysos comme délivrant les hommes (les mortels = les morts) ἐκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

Digitized by Google

krâṇa, *kṛṇvat*, « celui qui fabrique, édifie l'œuvre du sacrifice) ».

9-10. Κλύων ἱκετηρίδα φωνήν
Πέμποις εὐόλβου βιότου τέλος ἀιὲν ἄμεμπτον.

« Écoutant la voix suppliante (des libations), procure une traversée[1] toujours exempte de blâme (sans obstacle) à la nourriture vivifiante et très riche. »

Hymne XIV, à Rhéa (Ῥέα; *cf.* sc. *srû*, *sravat*, « celle qui coule) ».

12-14. Ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὔφρονι βουλῇ,
Εἰρήνην κατάγουσα σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσιν,
Λύματα καὶ κῆρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης.

« Viens, puissante déesse, salutaire, avec des dispositions bienveillantes[2], toi qui amènes la lumière avec d'abondantes richesses et qui relègues les calamités et les Kères aux extrémités de la terre. »

Hymne XV, à Jupiter (Ζεύς; *cf.* sc. *diôs*).

10-11. Κλῦθι μευ, αἰολόμορφε, δίδου δ' ὑγιείαν ἀμεμφῆ,
Εἰρήνην τε θεάν, καὶ πλούτου δόξαν ἄμεμπτον.

« Écoute-moi, ô toi dont la forme est embellie de vives couleurs[3]; donne (fais que soit) la vigueur irréprochable[4], la lumière brillante[5], et la gloire (la voix)

[1] *Cf.* RV., VIII, 59, 1, *(indras) tarutâ pṛtanânâm.*

[2] Cf. *sumati*, « celle qui a de bonnes pensées », c'est-à-dire qui crépite bien, désignation fréquente de la libation dans le Rig-Véda.

[3] Cf. *citrabhânu*, épithète védique d'Agni et d'Indra.

[4] La libation vivifiante.

[5] La libation enflammée.

Digitized by Google

irréprochable de la richesse [1] (les crépitements de la libation). »

Je passe aux principales formules propitiatoires des hymnes homériques; comme celles que nous venons de voir, elles n'ont rien de la prière proprement dite.

Χαῖρε (à Apollon pythien, 367; à Hermès, 589; à Aphrodite, 292; etc.) Sens primitif : « Sois actif, vif, vivant. »

Αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς (à Apollon pyth., 368; formules identiques ou analogues à la fin de plusieurs autres hymnes :) « Je penserai à toi et à un autre chant, » — c'est à-dire, « je te célébrerai encore d'autres fois. »

Les deux formules sont souvent coordonnées : Καὶ σύ μὲν οὕτω χαῖρε... αὐτὰρ ἐγὼ... ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς, ce qui implique un rapport entre l'activité du dieu et l'hymne du prêtre. Si celui-là apparaît, s'agite sur l'autel, celui-ci le célébrera. Le souhait et la promesse rappellent donc le but excitatif des anciens chants liturgiques.

Déméter, hymne v, 494 et la Terre, xxx, 18 (*cf.* xxxi, 17) fournissent de la nourriture (βίωτον) parfumée (θυμήρεα), c'est-à-dire les essences odorantes qui alimentent le feu sacré, en échange de l'hymne.

Aphrodite (vi, 19) est priée de donner la victoire dans ce combat, c'est-à-dire, sans doute, pour la bonne issue du sacrifice.

[1] *Cf.* Πλούτων ou Zeus καταχθόνιος, considéré comme le gardien des richesses d'en bas, des libations inactives.

Digitized by Google

Hymne VII, 59; — à l'expression γλυκερὴν ἀοιδήν, cf. *vacas madhumat*, RV., I, 78, 5.

Hymne VIII, à Arès.

Ἀλλὰ σὺ θάρσος
Δός, μάκαρ, εἰρήνης τε μένειν ἐν ἀπήμοσι θεσμοῖς
Δυσμενέων προφυγόντα μόθον κῆράς τε θειείους.

« Donne-nous l'audace (l'énergie, la vigueur) et de rester, ô puissant, dans les demeures exemptes de peines de la lumière, après avoir échappé à l'oppression de celles qui sont silencieuses et aux Kères violentes [1]. »

Hymne XI, à Athéna.

Χαῖρε, θέα, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε.

« Sois active, ô déesse, et donne-nous la réussite (liturgique; *cf.* τελετή) et le brillant éclat (*cf.* sc. védique *sudeva, sudevya).* »

Hymne XV, à Héraclès *(cf.* hymne XX à Héphaistos).

Δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

« Donne (fais que soit) la vigueur et la richesse (du sacrifice). » *Cf.* RV., IV, 34, 10. — *ye (ṛbhavaḥ) vâjavantaṃ... rayiṃ dhatta,* « ô vous, qui établissez la richesse... pourvue de (boissons) fortifiantes ».

Hymne XXXI, au Soleil *(cf.* XXXII, à la Lune).

Ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν
Ἡμιθέων, ὧν ἔργα θεοὶ θνητοῖσιν ἔδειξαν.

« En commençant par toi, je chanterai la race des

[1] Opposition du libre éclat des libations vivantes avec les chaînes obscures qui les retenaient dans l'inertie et le silence avant que le sacrifice n'ait lieu.

Digitized by Google

hommes doués de voix[1], demi-dieux[2], dont les dieux ont montré les travaux aux morts[3]. »

Il est à remarquer que les formules des hymnes orphiques et homériques[4] visent, en général, le sacrifice des anciennes époques, j'entends de celles où l'on

[1] Par opposition aux βροτοί qui sont encore sans vie et sans voix, s'il faut conserver au mot μέρωψ le sens que lui attribue la tradition antique.

[2] C'est-à-dire à demi-allumés; cf. *Çat. Brâh.*, x, 1, 3, 1, cité plus haut, p. 51, n. 2, et surtout cette phrase si caractéristique : *tasya ha prajâpatir ardham eva martyam âsîd ardham amṛtam. Cf.* aussi le mythe d'Achille, mortel par le talon et immortel par le reste du corps que les eaux du Styx, autre forme de l'ambroisie, ont rendu invulnérable.

[3] Les demi-dieux *(cf.* les somas pavamânas) qui baignent dans les libations, allument ou édifient le sacrifice; les dieux ou les flammes sacrées *(cf.* les Agnis) le font voir aux morts (aux libations non allumées), le font briller pour eux, c'est-à-dire les allument à leur tour.

[4] En ce qui concerne la prière dans l'ancienne liturgie latine, le texte du chant des frères Arvales est si peu sûr qu'il a donné lieu jusqu'ici à autant d'explications différentes (Edon, *Nouvelle étude sur les frères Arvales*, p. 191, *seqq.)* qu'il a rencontré d'interprètes. Voici pourtant quelques points certains qui s'en dégagent. Après une invocation aux lares *(lares)*, les prêtres s'adressent à une divinité désignée au singulier qu'ils appellent successivement *marmar* et *marmor* (cf. *murmur)*, *remors* (cf. *lemures* et *rumor)*, et *berber* (cf. *balbus*, *barbarus)*. Cette divinité ne saurait être que le feu sacré désigné comme bruyant ou crépitant et qu'on engage à se rassasier *(satur fu* ou *fufe)* des libations, à franchir le seuil *(limen sali)*, la base de l'autel, et à se tenir debout *(sta)* sur ce même autel. La formule finale *triumpe*, répétée trois fois, peut-être cinq, paraît signifier « chant ! », c'est-à-dire « il chante » ou « qu'il chante », si l'on tient compte du sens primitif de θρίαμβος et de

Digitized by Google

n'immolait point encore de victimes animales. Du moins, dans ces derniers, le poète ne promet que ses chants, et c'est en échange de l'hymne, ἀντ' ᾠδῆς (XXX, 18), qu'il compte que ses vœux seront suivis d'effet, c'est-à-dire que les éléments du sacrifice opéreront leur rôle réciproque. De leur côté, les textes lyriques attribués à Orphée mentionnent assez souvent les libations (λοιβαί) et presque chaque hymne est précédé d'une indication, évidemment ritualiste, déterminant la nature du combustible odorant, θυμίαμα (manne, encens, styrax, etc.), qui doit alimenter le sacrifice offert à la divinité invoquée. Il convient d'ajouter, à ce propos, que l'usage liturgique des résines ou des huiles essentielles, connues généralement sous le nom d'aromates, n'a, sans doute, pas eu pour cause l'idée d'en dégager les parfums. C'est plutôt l'inverse : ces essences ont été utilisées d'abord exclusivement parce qu'elles étaient inflammables, et il est bien vraisemblable qu'elles étaient comprises parmi les liquides que les hymnes védiques désignent sous le nom générique de soma; mais comme toutes sont parfumées, on a fini par croire que c'est à cette propriété qu'elles devaient leur affectation aux œuvres sacrées, et par régler les rites en conséquence. Il y a là un nouvel exemple de la mise en pratique inconsciente du sophisme *post hoc ergo propter hoc*. On sait, du reste, l'usage que les anciens faisaient de l'encens dans les sacrifices,

διθύραμβος (ce dernier pour *δι-θυρ̣jαμβος; les deux mots sont probablement composés d'un premier terme θυρ et θϝερ, réduit à θρ, apparenté à θυίω, et de ἴαμβος).

Digitized by Google

et particulièrement intéressants à cet égard sont les vers de Virgile (églogue VIII) où il dépeint une incantation accompagnant un sacrifice qu'une amante délaissée célèbre afin de ramener à elle le berger Daphnis :

63-64. *Effer aquam.* . . . . . .

Verberas adole pingues et mascula tura.

82. *Sparge molam et fragiles incende bitumine lauros.*

« Apporte de l'eau (lustrale)[1]... Fais brûler les verveines résineuses et l'encens mâle[2]. »

« Étends la farine et mets le feu aux fragiles lauriers à l'aide de bitume. »

Les formules mêmes des différents textes que nous venons de passer en revue nous indiquent de quelle façon les invitations des prêtres aux éléments du sacrifice se sont transformées en requêtes à l'adresse des dieux. Quand les subtilités du style des anciens hymnographes n'ont plus été comprises et qu'on a cessé de s'apercevoir qu'en disant à Indra « établis-nous ce qui a des vaches » on entendait simplement engager la libation enflammée, personnifiée pour la circonstance, à concourir à l'œuvre du sacrifice ; quand on a oublié que les vaches qu'on avait l'air de demander ainsi

[1] Le *lustrum (lux-trum)* était à l'origine un sacrifice, proprement « un éclairage », et l'eau lustrale le liquide inflammable qui servait à accomplir le *lustrum*.

[2] Dans le sacrifice décrit par Sénèque le tragique, au IIe acte d'*Œdipe*, c'est l'encens seul dont il est question comme aliment de la flamme. Énée emploie de l'huile quand il sacrifie avant de descendre aux enfers (*Énéide*, VI, 254).

Digitized by Google

n'étaient que des vaches symboliques; quand on a vu dans le mot richesse et les différents synonymes, non pas seulement les liquides qui constituent les trésors du sacrifice, mais les biens en général; quand on s'est persuadé, enfin, que la gloire dont parlent les hymnes *(çravas)* était celle qu'on recueille dans les combats, par exemple, au lieu de n'être qu'un des noms des pétillements bruyants des éléments incandescents de l'œuvre sacrée, le culte est entré dans une voie nouvelle et les relations des hommes et des dieux ont été complètement transformées. De désintéressées qu'elles étaient, elles ont pris le caractère d'un marché. La libation, dont le but était d'abord tout naturel et pratique, puisqu'elle servait uniquement à allumer le feu sacré, sera désormais considérée comme un don intentionnel des sacrificateurs aux divinités du sacrifice, en retour duquel celles-ci accorderont à leurs adorateurs des libéralités proportionnées aux largesses qu'elles ont commencé par obtenir. C'est alors seulement que la religion, au sens où l'entendait l'antiquité à partir de l'époque homérique, s'est trouvée fondée.

Dans l'Inde, elle prit, par l'effet de ces conditions nouvelles, la forme du brâhmanisme, dont les côtés les plus généraux et les plus populaires consistent bien dans un vaste système d'échange entre les dieux et les hommes, avec le sacrifice pour instrument[1] et la prière

[1] Les idées brâhmaniques sur ce sujet sont parfaitement résumées dans le vers suivant de la *Bhagavad-Gîtâ* (3, 12) :

Iṣṭân bhogân iha devâ dâsyante yajñabhâvitâḥ
Tair dattân apradâyaibhyo yo bhuṅkte stena eva saḥ

Digitized by Google

ou l'hymne, interprétée comme nous venons de voir, pour propositions d'entente et clauses solennelles de la part de ces derniers. Les monuments les plus curieux et les plus éloquents de l'état d'esprit que finit par y créer la conception du sacrifice et de la prière telle que nous venons de l'esquisser, sont les rituels et surtout ceux qui se rattachent à l'Atharva-Véda. En effet, si pour ce qui est des autres *Saṃhitâs*, les *intentions* du sacrifice restent le plus souvent générales et vagues et visent, par exemple, la naissance d'un fils, la longévité, l'acquisition de la puissance ou de la richesse, la victoire, etc., avec le quatrième Véda elles deviennent aussi diverses que précises et bizarres. Il est à croire même que ce recueil a été composé de tous les hymnes auxquels, pour une raison ou pour une autre, mais en général par suite de faux sens attribués à différentes parties du texte, on attribuait un effet propitiatoire très particulier. Du moins, c'est ce qui ressort des indications extraordinaires que les documents liturgiques nous fournissent à cet égard [1].

« Quand, ici-bas, les dieux sont *produits* par le sacrifice, ils donnent les jouissances désirées ; celui qui jouit de ce qu'ils donnent, sans leur avoir rien donné lui-même, est un voleur. »

[1] J'ai surtout en vue les données du *Kauçika-sûtra*, d'après l'usage qu'en ont fait MM. Bloomfield et Henry, sur l'emploi des incantations de l'Atharva-Véda. Répétons que la bizarrerie des applications qu'indiquent les rituels tient surtout aux erreurs d'interprétation dont les mantras en question ont été l'objet. L'usage, en pareil cas, a été déterminé par le sens présumé des textes, loin que les textes, comme on le croit communément, aient été conçus en vue des circonstances que l'on dit.

Digitized by Google

Sur ce terrain, la superstition, si nous entendons par là l'application absolue ou indiscrète de la théorie du sacrifice-échange et de la prière, ne connaît pas de bornes. Sans la métaphysique transcendante du Védânta, le brâhmanisme s'y engloutissait tout entier ; mais il n'y a échappé que par un autre excès. Laissant aux deshérités intellectuels le dégradant souci de tout attendre des rites et de la prière, il a mis son idéal dans l'effet non moins chimérique de spéculations mortelles pour cet équilibre de l'âme et du corps dans lequel réside le but de toute philosophie véritable. Entre la bassesse du trafic auquel le sacrifice finit par aboutir et l'idéalisme panthéistique considéré comme le dernier mot de la sagesse humaine, il ne restait aucune place pour l'expérience et la science, pour l'effort personnel et la pratique raisonnable des réalités. C'est par là que s'explique la stérilité radicale du brâhmanisme. Toujours trop bas ou toujours trop haut, il a été l'antithèse vivante de la maxime d'origine grecque *in medio virtus*, et le progrès humain, qui dépend de son application, s'est fait sans lui et contre lui.

Il n'en est pas moins vrai, pourtant, que la Grèce elle-même a connu et pratiqué la prière. Pour elle, comme pour l'Inde, la transposition significative des formules sacrées et le développement de l'idée de la puissance des dieux ont eu pour effet d'attribuer une vertu propitiatoire aux requêtes solennelles accompagnant le sacrifice dont les divinités étaient l'objet de la part des prêtres. Tout au commencement de l'*Iliade* (I, 37), Chrysès supplie Apollon de le venger des Grecs,

Digitized by Google

et il fonde l'espoir d'être entendu de lui sur les taureaux et les chèvres dont il a brûlé la graisse à son bénéfice. Nous avons là une application bien évidente de la théorie du sacrifice-échange. Non moins important à cet égard est le passage du même poème (IX, 497, *seqq.*) où les dieux sont représentés comme se laissant fléchir par les prières des hommes, en même temps que par les sacrifices, la libation et la graisse (des victimes). Vient ensuite la fameuse allégorie des prières (λιταί), ces filles de Zeus qui s'approchent de lui en boitant et en détournant les yeux[1].

La vivacité exceptionnelle de l'intelligence des Grecs les mit toutefois en garde de bonne heure contre une foi trop entière dans l'efficacité des formules propitiatoires. Le développement pris par les oracles en est une des meilleures preuves : on aurait évidemment prié les dieux, au lieu de les consulter, si l'on avait été persuadé qu'il suffisait de le faire pour obtenir d'eux qu'ils se prêtassent aux désirs et aux desseins des hommes. Dans tous les cas, la théorie de la prière ne paraît pas avoir pris jamais un caractère général et dogmatique

[1] Ce sont les libations crépitantes personnifiées (*cf.* le chapitre précédent). Leur marche boiteuse ou oscillante est opposée à la solidité de l'Até (l'obstacle), qui est ferme sur ses pieds (ἀρτίπος) ; aussi précède-t-elle les prières. Elle oppresse d'abord les hommes, c'est-à-dire les morts, que celles-ci viennent ensuite soulager, s'ils ont recours à elles, mais qu'elles laissent au pouvoir de l'Até quand ils les repoussent. En deux mots, les λιταὶ symbolisent les flammes du sacrifice qui se communiquent aux liquides non enflammés et les font passer ainsi de la mort à la vie en les délivrant du mal (ἄτη) qui était censé les accabler.

Digitized by Google

dans la religion grecque. Les dieux du foyer, surtout, gardèrent leur caractère primitif de compagnons de la famille, sans qu'il semble s'y être attachée d'autre idée que celle d'une solidarité affectueuse et d'un vague espoir de protection, fondés plutôt encore sur l'habitude traditionnelle de les considérer comme favorables que sur une foi bien nette dans leur toute-puissance. Cette conception est, d'ailleurs, en parfaite harmonie avec le sens véritable des anciens hymnes dénués, nous le savons, d'intentions morale sou propitiatoires. Les divinités focales, qui sont en même temps les vieilles divinités indo-européennes, n'ont rien de volontaire, rien d'héroïque, rien d'actif même, et, pour ainsi dire, rien de personnel. Ce sont des amies et des voisines dont la présence est liée à la conservation de la famille, parce que de tout temps elles ont été auprès d'elle; de ces rapports héréditaires est né leur caractère sacré, qui succéda insensiblement à l'absence de toute mysticité dont fut marqué le début de cette intimité de l'homme et du feu domestique, et qui fut la préface de la religion chez les peuples de notre race.

Quelque changement et quelque agrandissement que la simplicité primitive du rite et des croyances ait pu subir par la transformation parallèle de ces modestes habitants de l'âtre et de l'autel familial en fulgurantes déités trônant majestueusement au plus haut du ciel, la prière adressée aux Olympiens n'a jamais été pour les Grecs, je le répète, qu'une partie assez accessoire de la religion. Aussi l'idée de sa puissance et de sa nécessité ne parvint-elle pas à agir sur leur constitution

Digitized by Google

mentale au point d'éteindre en eux la spontanéité intellectuelle et les impulsions de la raison. Elle n'empêcha pas Socrate de rechercher ailleurs les bases de la morale, ni Aristote d'inaugurer la pratique et la théorie de la méthode scientifique. L'avenir de l'humanité dépendait de cette rupture avec les conséquences logiques du sacrifice-échange, et si, à ce point de vue, la Grèce n'avait pas eu plus de ressort que l'Inde, la civilisation en serait vraisemblablement encore au point où l'ont laissée les Chinois, les Arabes et les Hindous eux-mêmes.

Digitized by Google

CHAPITRE VII

LE SACERDOCE

En général, dans les hymnes védiques on ne considère le sacrifice qu'abstraction faite de la participation qu'y prennent les hommes. Ce sont les dieux qui officiraient spontanément, directement, naturellement, en réalisant entre eux l'union de Soma et d'Agni, but unique de la cérémonie. C'est ainsi, comme nous l'avons vu, que ces dieux chantent l'hymne, et que l'hymne ne devient prière dans la bouche des hommes que par imitation des voix divines et à la suite d'une distribution entre les hommes et les dieux de rôles que ceux-ci avaient été censés exercer seuls à l'origine. Les dieux n'avaient rien à se demander et la prière, au vrai sens du mot, n'apparut qu'alors que les hommes en firent l'instrument de leurs communications avec eux.

Ce qui se passa pour l'hymne transformé en prière eut son pendant exact pour l'ensemble du sacrifice. Les dieux furent considérés d'abord comme les sacrificateurs uniques, et tous les termes qui dans les hymnes concernent les agents de l'œuvre sacrée ne désignent qu'eux seuls. Mais il vint un moment où les hommes se regardèrent comme leurs acolytes et mieux encore

Digitized by Google

comme leurs suppléants, idée d'ailleurs conforme à la pratique liturgique et ce que n'avaient fait que dissimuler sous des artifices de diction les tours directs et les tendances *personnificatrices* du style védique aboutissant à des formules dans lesquelles on s'adresse aux dieux comme à des êtres vivants et indépendants.

Quand on revit les choses sous leur aspect réel, on établit dans les textes des distinctions que les auteurs n'y avaient pas mises : partout où les dieux étaient nettement donnés comme sacrificateurs, on admit le fait en l'interprétant dans ce sens qu'ils avaient été les initiateurs du sacrifice et les prototypes des prêtres ; mais, partout où les désignations pouvaient prêter au doute, on substitua à l'idée primitive des sacrificateurs divins celle de sacrificateurs humains, représentants et successeurs de ceux-là. Autrement dit, on fit de ces désignations le nom des prêtres réels et actuels, et l'on entendit les hymnes en conséquence. De même, d'ailleurs, qu'on avait vu des prières dans les hymnes, on vit des intercesseurs auprès des dieux dans les célébrateurs des rites sacrés ; ceux-ci étant d'institution et pour ainsi dire d'origine divines, puisque les hymnes les mettaient çà et là sur le même pied que les dieux.

Après avoir rappelé cette double façon d'entendre les mêmes choses selon qu'il s'agit des idées védiques ou de celles des brâhmanes, j'ai maintenant pour tâche de prouver que tout s'est bien passé ainsi, c'est-à-dire que les mots que l'on a pris l'habitude de considérer comme désignant des prêtres humains dans les hymnes, ne s'y

Digitized by Google

appliquent en réalité qu'aux dieux ou, plus précisément encore, à Soma et à Agni regardés comme les exécuteurs directs de l'œuvre sacré.

Adhvaryu. — Ce mot qui, depuis l'époque brâhmanique, est le nom d'une certaine catégorie de prêtres (ceux qui préparent le soma et qui en font l'oblation) est proprement l'adjectif correspondant à *adhvara* et signifie « ce qui est en rapport avec l'*adhvara*, ce qui le concerne, ce qui vient de lui ».

De son côté *adhvar-a*, dérivé de *adhva(n)s* (avec rhotacisme de la finale [1]), signifie « chose enflammée, ou qui enflamme, combustible » (racine *adh ;* cf. *indh*, *edh*, brûler). *Adhvara* est, en conséquence, un synonyme de soma considéré comme le nom de la liqueur inflammable du sacrifice [2]. C'est ainsi que RV., I, 26, 1, le sacrificateur dit à Agni : *semaṃ no adhvaraṃ yaja*, « fais couler (en l'aspirant) cette libation qui vient de nous ».

D'après tout ce qui vient d'être dit, l'*adhvaryu* étant le produit de l'adhvara-soma doit équivaloir à Soma pavamâna ou à Agni, et c'est, en effet, ce qui ressort avec évidence des textes suivants :

RV., III, 5,4. — Agni allumé *(samiddha)* est appelé *adhvaryu* « celui qui a l'*adhvara* ».

[1] Le mot *adhvan* pour **adhvans*, cf. *adhvas-man*, auquel la tradition a attribué le sens de « chemin », signifie en réalité « combustible ». La racine *adh* est une variante de *ath* dans *atharvan*, etc.

[2] En d'autres termes, ce mot s'applique au sacrifice concret, et non pas au sacrifice abstrait, comme on le dit généralement.

Digitized by Google

IV, 6, 4. — *stîrṇe barhiši samidhâne agnâ*
ûrdhvo adhvaryur jujušâṇo asthât.

« Dans le feu qui brûle au sein de la liqueur répandue, l'adhvaryu (autre nom du feu) s'est tenu debout en y goûtant ». — L'adhvaryu qui, uni à Agni, savoure la liqueur du sacrifice, ne saurait être autre qu'Agni lui-même.

VI, 41, 2. — *pra te adhvaryur asthât*
saṃ te vajro vartatâm indra gavyuḥ.

« O Indra, ton adhvaryu s'est dressé; que se développe en même temps ton vajra fait (de lait) de vache. » — Ici, l'adhvaryu est mis sur le même pied, eu égard à Indra, que le vajra, ce qui s'explique d'autant mieux que, l'un est la flamme faite d'adhvara, l'autre celle faite de vâja, et que l'adhvara et le vâja sont une seule et même chose.

V, 37, 2. — *ayad adhvaryur havišâva sindhum.*

« Au moyen de la libation, l'adhvaryu (le feu) est descendu dans le courant (des libations). » — Tautologie dont le sens est trop clair pour nécessiter une explication.

VIII, 90, 10. — *vety adhvaryuḥ pathibhî rajišṭhaiḥ*
prati havyâni vîtaye.

« L'adhvaryu goûte, par les chemins les plus directs[1], les libations qui sont (destinées) à (sa) jouissance. »

VIII, 61, 1. — *haviš kṛṇudhvam â gamad*

[1] Les chemins (litt. les marcheurs) sont personnifiés ; c'est parce qu'ils conduisent la flamme à la libation qu'elle peut goûter celle-ci. D'ailleurs, ces chemins marcheurs ne sont ici

Digitized by Google

adhvaryur vanate punaḥ
vidvân asya praçâsanam.

« Faites la libation ; elle est arrivée ; l'adhvaryu, de son côté, la reçoit en reconnaissant (en entendant) son appel. »

La formule *adhvaryavo bharatendrâya somam*, « ô adhvaryus, apportez le soma à Indra », qui revient avec de légères variantes aux onze premiers vers de l'hymne II, 14, est une de celles qui a le plus contribué à faire croire que le mot *adhvaryu* désignait le sacrificateur. Mais qui ne voit que cette formule s'applique tout aussi bien, et mieux encore, surtout si on la compare à tant d'autres analogues où il ne saurait être question de prêtres, au soma allumé qui est censé apporter le soma liquide au feu sacré ?

Hotar. — Etymologiquement, ce mot signifie « le verseur (des libations) ». Dans le Rig-Véda, il s'applique presque exclusivement à Agni considéré comme l'agent du sacrifice et, par conséquent, comme celui qui *se*

qu'un nom métaphorique de la flamme elle-même : elle se conduit par les chemins auxquels sa marche donne naissance.

Les efforts que nous sommes obligés de faire, dans notre manière actuelle de penser, pour rendre à un mot dont le sens est « chemin » son sens primitif et étymologique de « course » ou de « ce qui marche », donnent la mesure du progrès que nos idées ont accompli dans la voie du concret à l'abstrait. Pour les remettre au point quand nous traduisons des textes védiques, il faut remonter le courant jusqu'à un degré qui touche à l'inintelligible aux yeux de quiconque ne prend pas la peine de rendre tout le ressort qu'il convient aux significations qu'un long usage a durcies.

Digitized by Google

verse l'oblation [1]. Il n'est pas un seul passage des hymnes d'où l'on puisse tirer la preuve que, dès l'époque védique, le *hotar* était un prêtre voué aux fonctions spéciales de verser la libation.

Udgâtar. — Nom du prêtre dont la fonction est de chanter les hymnes du Sâma-Véda. Non seulement le mot *udgâtar* n'a pas encore cette signification dans l'unique passage du Rig-Véda (II, 43, 2,) où on le rencontre, mais le mot *sâman* lui-même, qui désigne, dit-on, les textes védiques que ce prêtre avait pour fonction de chanter, ne doit pas être distingué de l'homophone *sâman* « acquisition, richesse (du sacrifice) », c'est-à-dire oblation ou soma. Les passages suivants en font foi :

II, 43, 2. — *udgâteva çakune sâma gâyasi*
brahmaputra iva savanešu çaṅsasi.

« O oiseau (Agni comparé à un oiseau), tu appelles par tes chants l'acquisition (le soma-richesse) comme celui qui s'élève en chantant (Agni lui-même) ; tu chantes dans les libations comme le fils du brahman (à savoir Agni fils de Soma). »

VIII, 87, 1. — *indrâya sâma gâyata*
viprâya bṛhate bṛhat.

« Annoncez en chantant le sâman à Indra, — celui qui s'élève (le soma pavamâna) à l'agité qui s'élève (le feu personnifié sous le nom d'Indra) ». *Cf.* la construction inverse du vers VIII, 50, 8 : *indraṃ gâyanto 'vase* « ceux qui appellent Indra à la jouissance (de l'obla-

[1] *Cf.* les épithètes védiques d'Agni, *havirvah*, *havyavah*, etc.

Digitized by Google

tion). » De cette comparaison résulte la preuve évidente que *sâman* égale *avas*, et que ce mot ne saurait, par conséquent, désigner que la libation.

I, 173, 1. — *gâyat sâma nabhanyaṃ yathâ veḥ.*

« Le sâman nébuleux (c'est-à-dire aqueux = soma) a chanté à la manière d'un oiseau (il a crépité). »

Il résulte du caractère certain de cette erreur commise sur le sens d'un prétendu *sâman*-chant différent du *sâman*-richesse[1], que la compilation des morceaux du Rik qui forment le Sâma-Véda, aussi bien que le nom même du recueil[2] et tout le rituel qui en dépend, est postérieure à l'époque védique proprement dite. Il est inutile, d'ailleurs, d'insister en ce moment sur l'importance de cette conclusion dont l'exactitude ne laisse aucune prise au doute.

Différentes autres espèces de prêtres. — Le vers suivant (RV., I, 94, 6) a été traduit par Grassmann

[1] La cause de l'erreur tombe d'ailleurs sous le sens ; elle provient uniquement du rapprochement habituel, dans une même phrase, d'un terme se rattachant à la racine *gâ*, « chanter », et du mot *sâman*. Le dédoublement significatif de celui-ci est, d'ailleurs, un de ces procédés d'exégèse superficiels auxquels Bergaigne a fait une guerre si acharnée, mais sans qu'il ait eu le temps de s'attaquer à tous les cas exposés à la même critique. Par contre, l'origine relativement peu ancienne de la collection des morceaux qui constituent le Sâma-Véda montre à quelles illusions s'abandonnait le même savant, quand il nourrissait l'espoir de tirer de la découverte des procédés de classement des hymnes du Rig-Véda des secours importants pour leur interprétation.

[2] On trouve déjà le composé *sâmaveda* dans le *Çatap.-Brâh.*

Digitized by Google

et surtout par M. Ludwig comme si, dès l'époque où l'hymne dont il fait partie a été composé, il y avait eu des prêtres appelés *adhvaryu*, *hotar*, *praçâstar*, *potar*, *purohita* et *ṛtvij* :

tvam adhvaryur uta hotâsi pûrvyaḥ
praçâstâ potâ janušâ purohitaḥ,
viçvâ vidvân ârtvijyâ dhîra pušyasy agne.

Le vrai sens est : « O Agni, tu es adhvaryu (voir ci-dessus p. 178), hotar (v. ci-dessus p. 180), chanteur (crépitant), allumeur, dressé (sur l'autel) par ce qui t'a engendré (le soma), connaissant les choses qui concernent le ṛtvij[1] (l'oblation, le soma), etc. »

Explication analogue pour le vers RV., I, 162, 5 :

(*hotâdhvaryur âvayâ agnimindho*
grâvagrâbha uta çaṅstâ suvipraḥ
tena yajnena... vakṣaṇâ á pṛṇadhvam)

par lequel les éléments actifs du sacrifice, Soma pavamâna ou Agni, désignés sous les noms de *hotar*, *adhvaryu*, *âvayâs* (?), *agnimindha* (allumeur d'Agni), *grâvagrâbha* (celui qui saisit la libation), *caṅstâ* (le chanteur), *suvipra* (le très actif), sont invités à « remplir avec l'oblation celles qui grandissent (les flammes sacrées) ».

Un moment est venu où ces séries de qualificatifs à l'adresse des agents directs du sacrifice, les seuls dont le sacrificateur réel faisait les objets de ses exhortations, les seuls auxquels, d'une manière plus générale, les

[1] Mot à mot, celui qui fait couler le *ṛtu* ou la libation. Au vers RV., I, 1, 1, Agni est appelé *ṛtvij* pour la même raison qu'au même vers il reçoit le nom de *hotar*.

Digitized by Google

hymnes étaient consacrés, furent prises pour des appels énumératifs destinés, comme dans ce dernier vers, à stimuler le zèle de chacun des coadjuteurs du principal officiant, et c'est d'après ces listes ainsi interprétées qu'on finit par classer les fonctions sacerdotales et distribuer les rôles entre les différents prêtres chargés, selon les circonstances, de célébrer le sacrifice. Cette habitude d'appliquer aux choses de l'époque brâhmanique les catégories dont on croyait trouver l'indication dans les Védas a imprimé, d'ailleurs, son caractère artificiel et verbal à toutes les classifications des sciences hindoues. En généralisant le procédé, on en est arrivé de plus en plus à partir de mots, ou, si l'on aime mieux, de divisions préétablies, pour donner d'autorité aux choses correspondantes un aspect symétrique et régulier. C'est l'inverse même de la méthode naturelle, et par là s'expliquent l'apparence factice, le tour pédantesque et l'impropriété fréquente de toute la terminologie scientifique de l'Inde ancienne. Ici, comme partout, le respect excessif de la lettre a été funeste à l'esprit.

Brahman (masculin), *brâhmaṇa* [1]. — La détermination du sens exact de ces mots dans le Rig-Véda se rattache étroitement à celle de la date et de la cause de l'origine des castes de l'Inde. Il y a donc double intérêt pour nous à traduire les parties suivantes de l'hymne x, 109, qui sont tout particulièrement de nature à nous fixer sur la valeur des mots en question.

[1] Cf. *Le Rig-Véda et les Origines, etc.*, p. 144 *seqq.*

Digitized by Google

Vers 2. — *somo râjâ prathamo brahmajâyâm*
punaḥ prâyacchad... agnir hotâ... ninâya.

« Le soma brillant qui était en avant (qui se dressait sur l'autel) présenta l'épouse du brahman (autre nom du soma, — la libation enflammée). Agni hotar la conduisit (s'en saisit). » — L'épouse de brahman (soma) est la personnification féminine de la libation que le soma râjan, c'est-à-dire brillant ou pavamâna, amène à Agni.

Vers 4. — *devâ etasyâm avadanta pûrve*
saptarṣayas tapase ye niṣeduḥ,
bhîmâ jâyâ brâhmaṇasyopanîtâ
durdhâṃ dadhâti parame vyoman.

« Les dieux qui sont en avant (sur l'autel) ont parlé en elle (ils ont crépité au sein de la libation), eux, les sept ṛṣis qui se sont assis pour le brûlant (ils reposent sur la libation et produisent ainsi le feu sacré.) L'épouse agitée du brâhmane a été emmenée (par Agni); elle a placé celle qui n'était pas placée (elle-même) dans le *vyoman*[1] suprême (le lieu où est Agni). »

Vers 5. — *brahmacârî carati veviṣad viṣaḥ*
sa devânâm bhavaty ekam aṅgam,
tena jâyâm anv avindad bṛhaspatiḥ...

« Celui qui se meut par le brahman (soma pavamâna) se meut, l'actif s'agite, il est l'unique partie des dieux (tous sont en lui); c'est par lui que Bṛhaspati (*alter ego* d'Indra) a trouvé l'épouse (ou une épouse)...»

[1] Voir sur le sens de ce mot, *Le Rig-Véda et les Origines, etc.*, p. 173.

Digitized by Google

Vers 6. — *punar vai devâ adaduḥ*
punar manušyâ uta,
râjânaḥ satyaṃ kṛṇvânâ
brahmajâyâm punar daduḥ.

« Les dieux l'ont transmise, les *manušyas*[1] (les libations enflammées considérées surtout comme bruyantes auprès de celles qui sont considérées surtout comme brillantes, ou les dévas) l'ont transmise à leur tour; les brillants qui produisent la manifestation (du sacrifice) ont transmis (à Agni) l'épouse du brahman. »

En résumé, dans cet hymne, comme dans ceux de l'Atharva-Véda (v, 17-19) qui en sont la répétition ou l'amplification, les mots *brahman* et *brâhmana*, loin de désigner soit une certaine catégorie de prêtres, soit la caste sacerdotale tout entière, conformément à l'usage postérieur, ne s'appliquent qu'à l'élément fortifiant ou nourricier du sacrifice, c'est-à-dire au soma.

La même observation doit être faite à propos des mots *râjanya* et *kšatriya* qui concerneraient, nous dit-on, les personnages appartenant à la race royale ou à la caste des guerriers. En réalité, *râjanya* est l'adjectif correspondant à l'expression *somo râjan* et signifie ce qui est de la nature du soma râja (le soma lui-même) ou ce qui en est issu (le feu sacré). De son côté, le mot *kšatra*, « demeure, séjour » (du feu sacré, c'est-à-dire le soma), cf. *kšâ*, *kšetra*, *kšaya*, même sens, est le primitif d'où dérive *kšatriya* avec un sens

[1] Voir le même ouvrage, p. 153.

Digitized by Google

analogue à celui de *râjanya*. Le rapprochement des deux passages suivants est surtout de nature à montrer la valeur réciproque de l'un et de l'autre.

RV., I, 136, 3, *jyotišmat kšatram âçâte âdityâḥ*.

« Les Adityas ont obtenu la demeure brillante. »

RV., VIII, 56, 1, *kšatriyân... âdityân*.

« Les Adityas pourvus de la demeure. »

Un troisième terme, qu'on trouve employé dans le Rig-Véda, X, 90, 12, et dans l'Atharva-Véda, V, 17, 9, auprès de *brâhmaṇa* et *râjanya*, est *vaiçya*. Pas plus que les deux autres, et en dépit de la tradition brâhmanique qui y voit le nom générique des individus appartenant à la caste des agriculteurs ou des marchands, ce mot n'a trait à d'autres objets qu'aux éléments mêmes du sacrifice. Le primitif *viç* a le même sens propre (demeure) et le même sens métaphorique (liqueur sacrée) que *kšatra*, et *vaiçya* a, par conséquent, une signification identique à celle de *kšatriya*. Aussi le vers fameux du RV., X, 90, 12 :

brâhmaṇo 'sya mukham âsîd
bâhû râjanyaḥ kṛtaḥ
ûrû tad asya yad vaiçyaḥ

doit-il se traduire ainsi : « Celui qui provient du brahman (= soma) devint sa bouche (celle du feu sacré comparé à un homme); celui qui est fait avec le soma râjan devint ses deux bras; la chose qui est ce qui provient de la demeure (soma) furent ses deux cuisses... » Ou bien encore, car il s'agit évidemment, en dernière analyse, d'identifications purement verbales : « Sa bouche est le produit du *brahman*, ses deux bras sont

Digitized by Google

celui du *soma râjan*, ses deux cuisses sont ce qui est issu de la demeure [1]. »

Sous une forme ou sous une autre, le tout revient à exprimer une seule et même chose (qui ne paraît diverse que parce que des synonymes ou des substituts synonymiques permettent de la répéter plusieurs fois en employant des mots différents), à savoir que la libation s'est transformée en flammes qu'il suffit de personnifier sous une forme humaine pour pouvoir leur attribuer tête ou bouche, bras, jambes et pieds et mettre chacune de ces parties en relation d'origine avec autant de noms différents donnés par métaphore à la liqueur productrice.

Nous voilà bien loin de l'explication traditionnelle qui consiste à traduire ce même vers de la manière suivante : « Sa bouche (ou sa tête, — celle du prototype de l'humanité) fut le brâhmane, de ses bras fut fait le roi (ou ceux de sa caste) ; ses deux cuisses furent la même chose que (c'est-à-dire produisirent) le vaiçya (l'agriculteur ou le marchand, qui forme la troisième caste) ; et le çûdra (l'individu appartenant à la caste vile) naquit de ses deux pieds. »

Comme c'est sur ce vers ainsi interprété qu'a été fondé en droit divin tout l'édifice social de l'Inde brâhmanique, on voit combien sera différente la solution des questions qu'il soulève selon qu'on partira de cette interprétation ou de celle à laquelle j'aboutis et qui

[1] Le quatrième pâda, *padbhyâm çûdro ajâyata*, signifiera en conséquence « ses deux pieds sont le çûdra », c'est-à-dire celui qui est issu du *ksodas (çûdra* pour **ksûdar-a)*, ou du courant de la liqueur sacrée, à savoir le soma pavamâna.

Digitized by Google

s'appuie sur tout le système dont le présent ouvrage fait l'exposé. Dans le premier cas, nécessité sera d'admettre que le régime des castes existait déjà à l'époque védique, à moins de tirer du fait qu'on n'en trouve aucune trace ailleurs que dans le vers en question la conséquence que l'hymne dont il fait partie est d'une date relativement peu ancienne.

Si, au contraire, on s'inspire de ma traduction, on reconnaîtra, non seulement que l'existence des castes est postérieure à l'époque védique, mais encore que, selon un procédé dont nous avons déjà constaté les effets dans d'autres circonstances, c'est d'après le texte de ce vers et le sens imaginaire qu'on y a vu qu'on a organisé la société de l'Inde et dénommé ses principales catégories. Je ne veux pas dire qu'on n'eût aucune idée des castes avant leur reconnaissance légale, pour ainsi dire, dans les *Dharma-Çâstras* du genre de celui qu'on attribue à Manou. Mais, si les prêtres, d'une part, les rois et leurs gardes ou leur armée, de l'autre, puis, à côté et au-dessous d'eux, les colons qui exploitent le sol, les marchands qui se livrent au commerce et, en dernière ligne, la plèbe indigente et flottante qui forme partout l'infrastructure, pour ainsi dire, de l'édifice social, constituaient dès une haute antiquité les couches naturelles et qu'on retrouve partout de la population de l'Inde brâhmanique, les limites mutuelles, les devoirs respectifs, les privilèges des uns, les charges des autres, la condition civile de tous, en un mot, n'a été fixée qu'après que les brâhmanes ont eu tiré des textes védiques une constitution à laquelle l'autorité de ces textes et leur

Digitized by Google

propre prestige conférèrent une validité et une vitalité dont trente siècles n'ont pas réussi à détruire le ressort. Ajoutons que, dans la part léonine qu'ils se sont faite, les brâhmanes on apporté moins de calcul et de machiavélisme qu'on ne pourrait le croire. L'arbitraire inconscient de leur interprétation des Védas est la garantie de leur bonne foi. Ils en ont expliqué et appliqué la lettre comme ils croyaient l'entendre. Qu'ils aient été disposés à la commenter dans le sens qui leur était le plus favorable, cela va de soi. Mais, les a-t-on jamais pris en flagrant délit de supercherie ou d'interprétation uniquement dictées par l'intérêt de caste? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'ils se sont efforcés d'accommoder les choses aux règles qu'ils croyaient trouver dans les livres sacrés, et qu'ils y ont réussi au point d'étonner quiconque étudie la manière dont s'est organisée la société brâhmanique et dont ses mœurs se sont établies. On est tout surpris de voir, en effet, avec quelle docilité les institutions et les coutumes ont fini par prendre le pli que les préjugés des prêtres et la superstition de la lettre sacrée leur ont imposé, et com bien est malléable le métal dont l'humanité est faite quand une force unique agit en vue de lui imprimer une forme préméditée.

Je laisse ces considérations pour revenir à l'examen particulier des circonstances dans lesquelles le sacerdoce s'est développé dans l'Inde.

Il est généralement admis que, à l'origine, chaque père de famille s'acquittait directement de ses devoirs religieux. Cette hypothèse est d'autant plus vraisem-

Digitized by Google

blable qu'elle s'accorde mieux avec celle qui consiste à voir dans le sacrifice domestique, image réelle et commémoration constante du foyer patriarcal, le principe de toute religion.

Les choses ne changèrent vraisemblablement à cet égard qu'avec le développement de l'hymne et la science particulière que nécessitèrent à une certaine époque les conditions requises pour le réciter convenablement et pour posséder les différentes formules applicables aux différentes intentions du sacrifice. L'accroissement des détails du culte devait avoir pour conséquence forcée la transformation des fonctions de sacrificateur, ou de la prêtrise, en métier précédé, comme tout métier, d'un apprentissage plus ou moins long. Il suffira de savoir que le noviciat du brâhmane, d'après Manou [1], devait durer au moins neuf ans, pour se rendre compte des raisons impérieuses qui firent du sacerdoce, à un moment donné, le monopole d'une classe chargée de l'exercer au profit de tous ceux qui pouvaient rétribuer ce précieux service, c'est à-dire des membres des castes supérieures.

Les premiers prêtres spéciaux furent sans doute les pères de famille dont la mémoire était la mieux meublée d'hymnes ou de formules à tout usage; et les premières écoles s'établirent quand ceux-ci eurent reconnu l'avantage que pouvaient tirer leurs fils de la transmission de leur savoir. C'est ainsi, vraisemblablement, que la prêtrise devint héréditaire aux mains de

[1] III, 1.

Digitized by Google

ceux qui avaient déjà su en faire une profession privilégiée. Dans tous les cas, l'origine des mots qui désignent, soit le père ou le maître *(âcârya)* qui transmet à son fils ou à son pupille *(brahmacârin)* le dépôt sacré de l'enseignement brâhmanique, soit celui-ci même, est, comme celle des termes qui ont trait à la prêtrise, le résultat de la transposition significative d'expressions qui se rapportaient d'abord aux éléments du sacrifice, et les anciennes formules liturgiques où ces expressions figuraient ont influé sur les règles auxquelles l'institution a été soumise et sur la discipline qui la concerne. Nous allons le voir en étudiant ces mots et en comparant quelques-unes des règles relatives aux fonctions qu'ils désignent avec les passages védiques correspondants.

Acârya. — Sens traditionnel et classique, « précepteur brâhmanique » (étymologiquement, dit-on, « celui dont on doit s'approcher », en tant que participe futur passif de *â-car* « aller vers »), ou « l'homme soumis à la règle », comme dérivé de *âcâra*, « allure » et « mœurs ».

La première de ces explications est celle qui est le plus voisine de la vérité ; l'*âcârya* est ce vers quoi le feu sacré doit s'approcher, à savoir la liqueur du sacrifice. Le sens en est d'ailleurs étroitement lié à celui du mot *cârin* dans le composé *brahmacârin*, nom de l'étudiant brâhmane sous la discipline d'un maître *(âcârya)*, d'après la tradition, mais sans que l'étymologie puisse rendre compte de cet emploi d'une manière satisfaisante.

Digitized by Google

En réalité, primitivement et étymologiquement, ce mot signifie « celui qui se dirige vers la liqueur fortifiante » ou « qui se meut par elle », c'est-à-dire le feu sacré. Par là s'expliquera très clairement ce passage de l'Atharva-Véda, XI, 5, 1 : *sa (brahmacârî) âcâryaṃ tapasâ piparti*, « il (le feu sacré) fait traverser (met en mouvement) le soma à l'aide de sa flamme » ; au lieu du sens traditionnel qui ne soutient guère l'examen, « au moyen de son ardeur, le pupille a favorisé son précepteur ». Mais, dès l'instant où le brahmacârin-feu sacré a été personnifié sous la forme d'un jeune brâhmane, l'hymne de l'Atharva, dont un pâda vient d'être cité, est devenu le point de départ de la manière dont on a considéré celui-ci et des règles qu'on lui a imposées. C'est un fait que les rapprochements suivants mettront en pleine évidence.

AV., XI, 5, 3.— *âcârya upanayamâno brahmacâriṇaṃ kṛṇute garbham antaḥ.*

Sens réel : « Le soma, le conduisant, fait du feu sacré un fœtus placé dans son sein ; » — ce qui revient à dire qu'Agni est aja dans la libation avant d'être jâta sur l'autel.

Sens traditionnel : « Le maître, après avoir initié son disciple, en fait son fœtus (son enfant). »

D'où Manou, II, 36 : *garbhâṣṭame'bde kurvîta brâhmaṇasyopanâyanam*[1].

[1] Le mot *garbha* de ce texte vient sans doute du passage précité de l'Atharva ; le même passage a fourni aussi le nom et l'idée de la cérémonie de l'initiation *(upanâyana)*.

Digitized by Google

« La huitième année après la conception doit avoir lieu l'initiation d'un brâhmane ».

C'est du reste le maître qui initie. Manou, II, 140 : *upanîya tu yaḥ çiśyam... âcâryaṃ pracakšate.*

« Le brâhmane qui, après avoir initié un disciple (lui enseigne le Véda, etc.), est appelé son précepteur. »

AV., X, 5, 4. — *brahmacârî samidhâ mekhalayâ çrameṇa lokâṃs tapasâ piparti.*

Sens réel : « Le feu sacré fait traverser (rend manifestes, met au jour) les lokas (nom métaphorique des flammes sacrées) au moyen d'une flamme qui est une ceinture, d'une chaleur qui est un effort. »

Sens traditionnel : « Le pupille favorise avec le combustible, avec sa ceinture, avec sa peine, avec son ardeur les mondes. »

De là cette prescription de Manou (II, 42 — *mauñjî trivṛt samâ çlakšṇâ karyâ viprasya mekhalâ)* que le brâhmane doit porter une ceinture faite d'un triple cordon d'herbe muñja, etc.

AV., XI, 5, 6.— *brahmacârî... kârṣṇaṃ vasânaḥ.*

Sens réel : « Le feu ayant revêtu ce qui est issu du noir (de la libation non allumée, — c'est-à-dire le soma pavamâna). »

Sens traditionnel: « Le pupille ayant revêtu une peau de gazelle noire. » Ce qui devient chez Manou (II, 41, *kârṣṇa... carmâṇi brahmacâriṇaḥ, vasîran)* l'objet de la règle que les novices doivent porter des peaux de gazelle noire.

AV., XI, 5, 9. — *brahmacârî bhikšam â jabhâra.*

Sens réel : « Le feu sacré a pris comme nourriture...»

Digitized by Google

Sens traditionnel : « Le pupille a apporté d'abord comme bhikša (aumône)... »

Cf. Manou, II, 48 : *(brahmacârî)... cared ḃhaikšaṃ yathâvidhi*, « que le (brâhmane) novice aille demander l'aumône, selon la règle... »

AV., XI, 5, 26. — *sa (brakmacârî) snâto... pṛthivyâṃ bahu rocate.*

Sens réel : « Le feu sacré, une fois arrosé, brille en s'élevant dans la large (libation). »

Sens traditionnel : « Le pupille une fois baigné jette beaucoup d'éclat sur terre. »

Cf. Manou, II, 176, *nityaṃ snâtvâ*, « après que le novice s'est baigné régulièrement », et les différents autres passages où il est question, soit du bain quotidien de l'apprenti brâhmane, soit du bain final qui termine son noviciat.

Non seulement, donc, le nom des prêtres et, comme nous pourrions le voir, ceux de tous les détails du culte, mais encore la discipline et l'organisation brâhmanique sont tirés des hymnes védiques qui, aux premières époques de l'établissement sacerdotal, remplissent le rôle de textes régulateurs dévolu plus tard, dans une mesure réduite, aux *Gṛhya-Sûtras* et, finalement, aux *Dharma-Çâstras* tel que celui de Manou. L'autorité du recueil des hymnes fut aussi générale et absolue dans l'Inde que celle de la Bible le devint chez les Juifs, et nécessairement la corporation religieuse à qui était échu le soin de le conserver, de l'étudier et de l'appliquer, concentra entre ses mains tous les pouvoirs moraux

Digitized by Google

dont l'état social de la contrée permettait l'exercice. En somme, le brahmânisme, dès l'origine, disposa de l'ensemble des forces que la religion met aux mains du corps organisé qui la représente, surtout quand elle embrasse toutes les formes actuelles de la tradition et de la civilisation.

L'universalité et l'autorité de la discipline brâhmanique se sont maintenues depuis les temps védiques, jusqu'à nos jours, à travers toutes les vicissitudes politiques que l'Inde a subies. Malgré les invasions et les conquêtes comme celles d'Alexandre, des Musulmans et plus tard des Portugais et des Anglais, en dépit des schismes, tels que le bouddhisme et le jaïnisme dont l'élimination n'a été qu'une affaire de temps, l'ancienne tradition religieuse modifiée avec les âges, mais seulement comme un arbre qui pousse sur le même sol et que nourrissent les mêmes racines, est restée la maîtresse unique des âmes dans les vastes régions qu'arrosent le Gange et l'Indus. Elle continue d'envelopper et de diriger les sciences, les lettres et les arts, et cette tutelle à perpétuité explique leur infériorité relative. Non pas qu'une orthodoxie étroite et tyrannique les ait soumis à un régime inquisitorial : rien, en somme, de plus souple et de plus libéral, dans la pratique, que la direction intellectuelle et morale imprimée par le brâhmanisme à la civilisation dont il est l'inspirateur et le régulateur. Mais l'unité même de cette impulsion, qui dure depuis tant de siècles, a contribué à la rendre stérile : le stimulant de l'émulation lui a manqué et la voie même où la théocratie intellectuelle du brâhma-

Digitized by Google

nisme s'est engagée dès le principe, pour ne plus la quitter, n'était pas celle de la vraie science et du véritable progrès.

Tout autres ont été les destinées de la civilisation dans la branche européenne de la race qui, pourtant, nous l'avons vu, dut avoir, elle aussi, un moment dans son histoire où les hymnes du sacrifice auraient pu devenir l'unique base de son développement, au moins dans le domaine des idées. Je n'hésite pas à croire que, s'il n'en a pas été ainsi dans la Grèce, c'est au tour que la tradition a pris aux mains de ceux de qui nous viennent les poèmes homériques que nous en sommes redevables. Ces poèmes ont leur source, non seulement dans des chants liturgiques qui les ont précédés, mais aussi dans l'observation de la nature et des hommes : tout ce qui chez eux est mythologie et formule courante se rattache aux documents religieux antérieurs, tout ce qui s'y trouve de descriptif et d'appliqué aux choses actuelles vient de l'intérêt que les anciens aèdes épiques portaient à la diversité des spectacles dont la vie réelle est composée.

Ce côté laïque, pour ainsi dire, qui est toujours resté au second plan dans la littérature de l'Inde, devint prépondérant en Grèce dans les poèmes homériques d'abord, puis, grâce à eux, dans toute la littérature postérieure. De même, en effet, que l'enseignement brâhmanique, si essentiellement religieux dès le début, resta le seul que la civilisation hindoue dans tout le cours de son existence eut pour promoteur et soutien, les écoles grecques vécurent d'Homère et développèrent

Digitized by Google

avec lui les tendances qui le distinguaient déjà d'une manière si frappante de l'aspect exclusivement hiératique des textes sacrés. La curiosité générale, la passion de l'observation libre, le goût du réel, sont autant de qualités de l'esprit grec qui devaient aboutir avec Aristote à la méthode scientifique et dont les premières manifestations apparaissent dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*.

A quoi tient cette sorte de déviation de la tradition religieuse primitive, qui devait avoir de si heureuses conséquences pour l'esprit humain? C'est ce qu'il est difficile de dire au juste. Vraisemblablement, pourtant, elle dépend de la même cause qui fit que la Grèce n'eut pas de caste sacerdotale proprement dite. L'absence de cette caste entraînait celle d'un monopole quelconque du dogme et de l'enseignement. Elle rendait possible par là même une bifurcation de la tradition sacrée dont une partie, au moins, put incliner du côté où l'appelait l'intérêt pour les choses humaines, si naturel à l'homme, mais si complètement absent de la liturgie originaire et du cours régulier qu'elle devait suivre aux mains de prêtres tout à la fois jaloux de la conserver intacte et disposant d'une organisation assez puissante pour en assurer le maintien.

Mais, si la tradition homérique fut le résultat d'une première émancipation de la pensée vis-à-vis de la religion, la tradition religieuse elle-même, l'orthodoxie pourrait-on dire, ne disparut pas pour cela de la Grèce. Nous la trouvons, au contraire, représentée jusqu'à la fin du paganisme par l'orphisme et tout ce qui s'y rattache d'une manière plus ou moins étroite : culte

Digitized by Google

de Bacchus, mystères d'Eleusis, initiations, cérémonies en l'honneur de Dèmèter et de Perséphone, etc.

C'est là que se sont gardés, avec leurs traits les plus caractéristiques, le sacrifice primitif et l'hymne qui l'accompagne ; c'est là que se sont développées, comme nous le verrons, les doctrines eschatologiques qui ressemblent le plus à celles de l'Inde ; c'est là que la religion a conservé son aspect le plus archaïque, le plus auguste et le plus grave ; c'est là que s'est concentré et réfugié l'organisme hiératique qui, dans des conditions plus favorables, serait devenu pour la Grèce ce que le brâhmanisme a été dans l'Inde. Il n'en est pas moins vrai que l'insuccès relatif de toute cette suite hellénique de la religion indo-européenne a sauvé la civilisation, que la victoire d'Homère sur Orphée a été celle de la réalité sur la mythologie et que, sans elle, l'Europe aurait singulièrement risqué de rester au niveau de l'Inde au double point de vue intellectuel et moral.

Digitized by Google

CHAPITRE VIII

L'ENFER. — LES DÉMONS

Dans le développement des idées religieuses dont les hymnes du sacrifice indo-européen furent les sources, l'enfer est à la fois l'antithèse et l'antipode du ciel ; il en est en quelque sorte l'opposé au double point de vue grammatical et cosmographique et, comme toujours en pareil cas, le contraste verbal a précédé l'autre. Le ciel est au-dessus, l'enfer est au-dessous ; le ciel est lumineux, l'enfer est obscur ; le ciel est le sacrifice même et l'être par excellence eu égard au but que poursuit le sacrificateur, alors que l'enfer est l'absence de sacrifice, ou le néant, pour qui considère les choses sous la même perspective.

Étant donné ces conceptions premières et ce que nous savons déjà des dieux non-morts ou immortels qui peuplent le ciel du sacrifice, nous comprendrons facilement que ce seront les morts qui devront habiter l'enfer, et nous admettrons sans plus d'efforts que l'enfer soit aussi la demeure des démons, quand nous saurons que, dans les hymnes védiques, ils personnifient constamment l'idée toute négative d'obstacles imaginaires qui empêchent l'union des éléments du

Digitized by Google

sacrifice alors que le sacrifice n'a pas lieu, de même que ce sont les dieux qui le célèbrent à l'heure solennelle où resplendit le feu sacré [1]. Les démons s'identifient par là aux non-sacrificateurs et sont devenus naturellement les ennemis des sacrificateurs ou des hommes pieux; puis, par une pente aussi logique, les acolytes et les instigateurs des mécréants et des athées [2]. Mais, dans la période des hymnes, on n'en est pas encore là.

Le mythe de l'enfer est étranger au Rig-Véda [3] et ce seul fait suffit pour indiquer l'antériorité des idées qu'il contient eu égard à celles que nous rencontrons dans les poèmes homériques, où il est si souvent question des royaumes infernaux. Si l'on en croyait les exégètes indigènes et occidentaux, la mention des démons serait en revanche des plus fréquentes dans les textes védiques. Mais les démons qu'on croit y voir ne sont pas encore des démons au sens qu'a pris le terme plus tard. En réalité, toutes les personnifications qu'on a considé-

[1] Si l'on considère le sacrifice comme perpétuel, l'enfer représentera l'élément liquide destiné à son entretien avant qu'on en fasse usage en le mettant en contact avec le feu sacré.

[2] Le rapport primitif du dieu *(deva)* avec le non-dieu *(adeva)*, ou le démon, est clairement établi par ce passage du RV. (VIII, 60, 8), *agne mâkis ṭe devasya râtim adevo yuyota :* « ô Agni, que celui qui n'est pas dieu (brillant) n'écarte pas la richesse de toi qui es dieu. » — Le non-dieu est l'obstacle (ou l'obscurité) personnifié qui retient le don ou l'oblation *(râti)* destinée au dieu. Celui-ci ne l'obtiendra qu'en devenant dieu par le changement de l'adéva en déva ou de ce qui est obscurité (le non-sacrifice) en lumière.

[3] Sur l'opinion des indianistes à cet égard, voir Scherman, *Mater. zur Gesch. der indisch. Visionslit.*, p. 123 *seqq.*

Digitized by Google

rées comme tels ne représentent, nous venons de le dire, que l'absence du sacrifice, ou l'obstacle qui est censé s'opposer à ce qu'il soit célébré. Il en est tout particulièrement ainsi des Arâtis, littéralement « les non-dons », ou (le mot est féminin) « celles qui n'ont pas de dons ». Les brâhmanes n'ont pas vu la figure, bien apparente pourtant, qui consistait à personnifier ainsi les libations absentes, et ils ont considéré ce mot comme la désignation d'êtres malfaisants qui prenaient à tâche de troubler les pieuses cérémonies des sacrificateurs. M. Roth, j'ai déjà eu occasion de l'indiquer, a adopté la même interprétation. Quant à Bergaigne, sans cesser de tomber dans l'erreur mythique de ses devanciers, il a humanisé les Arâtis en y voyant des avares qui refusent aux dieux les dons qui leur sont dus. Tous se sont mépris et ont été dupes des mots, les Arâtis n'étant ni des démons, ni des hommes, mais de pures abstractions dont le semblant de vie n'est que le fait d'un artifice de rhétorique [1].

[1] La personnification, sous forme d'êtres malfaisants ou de démons, des obstacles qui s'opposent à l'accomplissement d'un dessein important était tellement naturelle à l'esprit hindou en particulier que, plusieurs siècles après l'époque des hymnes, Bharata, dans le grand traité sur le théâtre qui lui est attribué, imagine des *gêneurs* appelés Vighnas, « obstacles », dont le rôle est de faire échec par tous les moyens possibles à la représentation théâtrale qui a lieu au ciel en présence des dieux et qui sert de prototype à l'art scénique parmi les hommes. Les Vighnas, en pareille circonstance, agissent exactement à l'égard du théâtre des dieux comme les Raksasas védiques vis-à-vis du sacrifice. Or, l'origine de ceux-là est évidente et fournit une analogie d'une valeur démonstrative inappréciable pour

Digitized by Google

Tous les prétendus démons du Rig-Véda sont le résultat de confusions verbales du genre de celle qui s'est produite à propos des Arâtis. Il en est deux qui sont particulièrement célèbres, c'est Ahi (le serreur ou le serpent, — *cf.* Python) et Vṛtra (l'enveloppeur) que tue Indra, afin de permettre aux eaux qu'ils retiennent de couler. Mais Indra (comme Apollon pythien) n'est qu'un autre nom d'Agni ; le vajra dont il se sert pour tuer Ahi[1] ou Vṛtra est le dédoublement de lui-même, ou le symbole du feu du sacrifice personnifié simultanément sous la forme d'un dieu et de l'arme qu'il porte. Quant à Ahi et à Vṛtra, ils représentent à l'aide d'autres mots l'Arâti, l'absence de dons ou l'obstacle qui se trouve détruit quand le feu s'unit à la libation, la perce pour ainsi dire de sa flèche (Apollon pythien) et fait

achever de dissiper toute incertitude sur la raison d'être primitive et la signification réelle de ceux-ci.

[1] On a, et à juste raison, rapproché Ahi *budhnya* du serpent Πύθων. L'adjectif *budhnya* est un dérivé de *budhna* « fond, sol, base » (*cf.* πύθμην), qui, dans le Rig-Véda, désigne, à côté de tant d'autres synonymes, le terrain sur lequel s'élève la demeure où réside le feu sacré, c'est-à-dire la libation qui le supporte et le nourrit. Ahi budhnya, comme Πύθων, est le serpent-sol, le serpent-base et, par conséquent, le serpent-libation, mais qui ne remplira son rôle de libation que quand il aura cessé d'être serpent ; autrement dit, quand les flèches du feu sacré l'auront percé et feront couler son sang. Aussi, d'après l'hymne à Apollon pythien (185-8), quand le dieu l'a tué, le mal qui opprimait les mortels (= les morts) a disparu ; ils peuvent goûter les fruits de la terre fertile (= la libation) et célébrer des hécatombes qui arrivent à bien (τεληέσσας), c'est-à-dire qui ne rencontrent plus d'obstacles.

Digitized by Google

par là que le sacrifice succède au non-sacrifice, cette abstraction négative dont Ahi et Vṛtrà sont les emblèmes positifs. On aurait tort d'ailleurs de douter de l'identité essentielle d'Indra et d'Agni parce que le premier est sans cesse associé au vajra et représenté comme destructeur d'Ahi ou de Vṛtra, sans qu'on dise jamais rien de semblable d'Agni. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que les formules védiques se reproduisent indéfiniment à de légères variantes près. Il a suffi que le nom d'Indra ait été associé une première fois au vajra et à ses victimes, Ahi et Vṛtra, pour que cette formule devînt en quelque sorte sa caractéristique et son signalement[1]. Il est à peine besoin d'ajouter que le Sphinx (le serreur), l'hydre de Lerne, le dragon des Hespérides et celui qui gardait la toison d'or, etc., sont, à côté du serpent Python, des variantes helléniques du mythe de Vṛta et d'Ahi.

Les autres catégories de démons védiques, tels que les Rakšas ou Rakšasas, les Paṇis, les Dâsas ou les Dasyus, se ramènent facilement à la même explication.

Les Rakšasas sont ceux qui gardent ou qui retiennent (les libations du sacrifice) et le vers I de l'hymne IV, 4 du RV. suffit à nous montrer leur identité avec les ennemis particuliers d'Indra. « Perce, dit le sacrificateur à Agni, perce les (Rakšasas) reteneurs avec tes (traits) les plus brûlants. » Les passages où l'on a cru que tel ou tel dieu était invoqué pour en pré-

[1] Voir d'ailleurs les nombreux hymnes du Rig-Véda où Indra et Agni sont célébrés de concert.

Digitized by Google

server les sacrificateurs ont été mal compris. Ainsi la formule (RV., I, 36, 15), *pâhi no agne rakšasaḥ*, ne signifie pas, selon l'explication traditionnelle : « O Agni, préserve-nous du Rakšasa », mais bien « ô Agni, empare-toi, pour l'écarter, de celui qui nous retient », c'est-à-dire qui empêche nos libations de couler[1].

Une épithète caractéristique du Rakšasa est *arâvan* (RV. VIII, 49, 10), « celui qui ne donne pas », cf. *arâti*.

Dans le *Râmâyaṇa*, Sitâ enlevée, c'est-à-dire retenue, gardée par le Rakšasa Râvaṇa est un emblème de la libation destinée à devenir l'épouse du feu du sacrifice personnifié dans le héros Râma.

L'étymologie du mot *paṇi* est inconnue, mais le sens en est fixé avec certitude par l'antithèse du vers RV., I, 124, 10. Le poète s'adressant à l'aurore-flamme du sacrifice lui dit : *pra bodhaya pṛṇataḥ ...abudhyamânâḥ paṇayaḥ sasantu*, « éveille les envoyeurs de la libation (c'est-à-dire les libations elles-mêmes), que les Paṇis (évidemment, « les reteneurs ») dorment sans être éveillés ». Un souhait analogue est exprimé au vers I, 29, 4 : « Que les Arâtis dorment, que les *Râtis* (dons) s'éveillent. » Ce rapprochement, qui nous permet d'identifier les Paṇis aux Arâtis, nous renseigne en

[1] La formule *raksâ ṇo brahmaṇas kave = agne* (RV., VI, 16, 30) « ô Agni, empare-toi de notre (liqueur) fortifiante », est de nature encore à nous fixer sur le sens du mot *raksas*. Les dévas (et Agni tout le premier) doivent prendre l'oblation ; ce sont les bons Rakšasas *(raks)*, et ils ont à l'enlever aux *adevas*, qui sont censés la retenir de leur côté et sont ainsi les Rakšasas impies ou démoniaques.

Digitized by Google

même temps sur leur véritable nature[1]. Il est bon d'ajouter que l'objet que retiennent les Paṇis ou le Paṇi est souvent représenté comme étant une vache ou des vaches (par exemple, RV., I, 32, 11) qui figurent, bien entendu, les libations. Ce détail du mythe des Paṇis a sa contre-partie dans les mythes grecs comme celui des vaches d'Hercule dérobées par Cacus; il en fournit une explication qui, pour être différente de celles qui ont cours, n'en est pas moins certaine.

Les mots *dâsa* et *dasyu* sont très probablement à rapporter à la racine *dâ* ou *das* (*cf.* gr. δέω, δεσ-μός), « lier ». Comme les Rakšas et les Paṇis, les Dâsas et les Dasyus sont les reteneurs fictifs des dons du sacrifice. Aussi Indra leur fait-il la guerre avec autant d'acharnement qu'à Vṛta et à Ahi. Un caractère qui les distingue toutefois des personnifications védiques analogues, c'est qu'ils sont fréquemment mis en opposition avec les Aryas. Les brâhmanes ayant vu dans les Dâsas les ennemis et, par suite d'un évhémérisme qui leur était habituel, des ennemis réels et humains, ont été amenés par cela même à se reconnaître dans les Aryas, leurs adversaires. En réalité, les Aryas (de *ari*, rac. *ar*, « aller »), sont les actifs (somas), opposés aux reteneurs ou aux lieurs qui les rendent immobiles, inaptes au sacrifice. La fortune de ce mot, qu'on a employé très improprement à la désignation de la race indo-européenne tout entière, fournit un exemple de plus[2] de

[1] Naturellement, Bergaigne (*Rel. véd.*, II, 319) voit dans les Paṇis des avares, comme il en a vu dans les Arâtis.

[2] Voir ci-dessus p. 88.

Digitized by Google

l'application à un usage ethnographique d'un des noms des éléments du sacrifice.

Les empêchements du sacrifice personnifiés sont donc devenus, à la faveur de l'ambiguïté du langage et de l'oubli du sens propre des formules sacrées, les malfaisants, les ennemis réels ou mythiques et, comme tels, les démons figurés en général sous des formes monstrueuses et particulièrement celles de serpents ou de dragons, à titre d'enlaceurs ou d'enserreurs.

Souvent aussi, surtout dans la mythologie grecque, ces monstres sont représentés comme vomissant du feu (la Chimère, les dragons de la Colchide), parce que le monstre pouvait être conçu comme l'intermédiaire entre l'obstacle et l'absence d'obstacle ou la libation enflammée. Au point de vue liturgique, l'obstacle apparaît d'abord ou est au-dessous, tandis que le non-obstacle vient après ou s'élève au-dessus. La succession des deux phénomènes est symbolisée par le monstre dont la partie inférieure est d'une hydre, d'un lion, etc., et le sommet représenté par une ou plusieurs gueules d'où jaillissent des flammes ardentes.

L'objet qu'enveloppent les personnifications démoniaques est essentiellement obscur, parce qu'il fait contraste, soit avec un caractère purement négatif, soit qu'on le considère comme le symbole du liquide sacré avant qu'il ne soit allumé, avec les flammes brillantes du sacrifice. Sous le second aspect, il contient le germe du sacrifice même. C'est en lui que sommeillent les feux qui seront éveillés tout à l'heure. Les *adevas*, qui vont devenir les non-morts ou les immortels, sont morts ou

Digitized by Google

inertes dans son sein. Il recèle enfin à l'état d'embryon ténébreux Agni-aja destiné à resplendir sur l'autel sous la forme d'Agni-jâta. La conception des enfers des Hindous et des Grecs est un développement des plus clairs de ce sens intime des formules dont il vient d'être question.

Chez les premiers, c'est à Yama qu'est échu le rôle de gouverner les régions obscures où les éléments inertes du sacrifice attendent qu'on les mette en œuvre. Au sens propre du mot, Yama est le jumeau[1]. Il peut, par conséquent, représenter Soma eu égard à Agni, Agni eu égard à Soma, ou bien Agni-jâta eu égard à Agni-aja et réciproquement, si l'on considère, et c'est souvent le cas, les deux éléments du sacrifice comme solidaires entre eux au point de vue de leur manifestation. Dans un hymne célèbre, le dixième du dixième maṇḍala du Rig-Véda, l'auteur a imaginé un dialogue de Yama avec Yamî, c'est-à-dire d'Agni avec la libation, sa jumelle[2]. Mais c'est évidemment en tant qu'Agni-

[1] C'est ainsi que, dans la fameuse formule du RV. (I, 66, 8) *yamo ha jâtaḥ* signifie « (Agni) le fils (ou le né, — de la libation) en est le jumeau (en même temps) ». — Pour les discussions les plus récentes auxquelles a donné lieu le mythe de Yama, voir Ehni, *Der vedische Mythus der Yama* (1890), Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, p. 149 *seqq.* (1891), et Scherman, *op. cit.*, p. 131 *seqq.* (1892).

[2] Au vers 4, le couple Yama-Yamî est donné comme issu du Gandharva qui est dans les eaux et de la femme aqueuse ou des eaux *(apyâ)*, ce qui revient à dire, étant donné les habitudes de la phraséologie mythique, que les deux couples sont équivalents ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de l'union du Gandharva-feu avec la libation.

Digitized by Google

aja que Yama a été associé aux morts, c'est-à-dire aux somas non-allumés. Le texte védique qui a été le point de départ du développement de sa légende comme roi des morts et des enfers est très probablement AV., XVIII, 3, 13, variante de RV., x, 14, 1, où il est dit qu'il est le premier qui mourut ou, plutôt, qu'il est en avant parmi ceux qui sont morts *(yo prathamo mamâra)*. Cette phrase, dans tous les cas et eu égard aux habitudes du style védique, ne saurait signifier autre chose que « lui qui a été inerte et obscur (avant d'être actif et brillant)... »

Dans la mythologie grecque, le rôle correspondant à celui de Yama est rempli par Hadès (ou Aidoneus), l'obscur ou l'aveugle [1]. La qualification de Zeus κατα-χθόνιος (Zeus en tant que souterrain, c'est-à-dire contenu dans les eaux obscures de la libation), que lui donne Homère [2], nous permet de l'assimiler sans hésitation à l'Agni *aja* ou *asat* des hymnes védiques. Comme

[1] Ἀΐδης, l'aveugle ou plutôt l'obscur, personnifie soit l'enfer même considéré comme un lieu de ténèbres, soit le dieu qui est censé régner sur les régions infernales. Le sens du mot latin *orcus (cf.* sansc. *raksas*), implique la même ambiguïté. N'oublions pas cependant que, malgré les *di inferi*, *infernus* et *divus* sont des expressions contradictoires ; le dieu doit toujours conserver au moins une partie brillante. C'est ce qu'Homère fait entendre expressément quand il nous dit qu'en se partageant l'univers, les trois fils de Kronos (et Hadès comme les autres) s'étaient réservé la jouissance commune de la terre (libation) et du grand Olympe *(Il.*, xv, 193).

[2] *Cf.* Hésiode, *Théog.*, 455. Ἀΐδην, ὅς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει; *cf.* 767.

Digitized by Google

Yama, il règne sur les morts[1]. Il a obtenu les ténèbres en partage quand les trois fils de Kronos se sont distribué l'univers[2].

C'est dans les ténébreuses demeures dont il est le maître qu'il a entraîné Perséphone (celle dont la voix est brillante), personnification féminine qui correspond à celle d'Agni-aja et Agni-jâta réunis, ou mieux encore aux couples védiques qui représentent la libation tout à la fois obscure et lumineuse, comme *Naktoṡâṡâ* « la nuit (du liquide non allumé) et l'aurore (de ses flammes, quand il est uni au feu)». Les deux états sont symbolisés dans la seule Perséphone[3], qui passe successivement du royaume des ombres à celui de la lumière[4]. Tout

[1] Ἀΐδης ἐνέροισι καταφθιμένοισιν ἀνάσσων (Hés., *Théog.*, 850). *Cf. Il.*, xv, 188.

[2] *Il.*, xv, 191.

[3] La succession indéfinie de la lumière du sacrifice et de l'obscurité du non-sacrifice figurée surtout dans les hymnes védiques par le couple *Naktosâsâ* et les analogues, et dans la mythologie grecque par les mythes de Perséphone séjournant tantôt aux enfers et tantôt sur terre, par celui de Castor et Pollux, dont l'un est au ciel tandis que l'autre est dans l'Hadès, par la toile de Pénélope (les flammes comparées à un tissu) que le jour développe et que la nuit fait disparaître, — a trouvé son expression symbolique la plus claire dans les vers de la *Théog.*, 748-757. La nuit et le jour y sont représentés circulant auprès des portes des enfers où ils entrent et d'où ils sortent alternativement, sans jamais se rencontrer tous les deux du même côté. Le jour apporte la lumière aux morts qui passent sur terre, qui sortent des enfers (ἐπιχθονίοι), tandis que la nuit arrive accompagnée du sommeil et de la mort.

[4] *Cf.* les mythes de Castor et Pollux et les monstres qui vomissent du feu. Ceux-ci réunissent les deux caractères en un

Digitized by Google

voisin est le mythe d'Eurydice descendant dans l'Hadès après avoir été piquée par un serpent image de la libation obscure. Son amant, le héros lumineux Orphée, qui peut aller aux enfers sans mourir, grâce au rameau d'or qu'il tient à la main, c'est-à-dire dont l'éclat ne s'éteint pas quoiqu'il plonge dans la sombre épaisseur des libations, l'aurait ramenée avec lui à la lumière s'il avait observé la prescription qui lui avait été faite de ne pas se retourner pour voir Eurydice avant de franchir le seuil infernal; en portant ses regards du côté des ténèbres, il s'éteint en quelque sorte et rend au sombre empire, en l'éteignant en même temps, celle qu'il allait ressusciter ou rallumer à sa propre lumière.

La description de l'enfer d'Homère et d'Hésiode, avec celle des hôtes qu'il renferme, se prête parfaitement à des explications en rapport avec les principales idées dont ces conceptions sont issues.

Un des noms de l'enfer est le Tartare[1], dont Homère *(Il.*, VIII, 13 *seqq.)* fait un lieu ténébreux et souterrain, un gouffre qui est aussi éloigné en profondeur de l'Hadès que le ciel (du sacrifice) l'est de la terre(-libation). C'est là que Zeus précipite les Titans (Hés., *Th.*, 729 *seqq.)* ou les dieux déchus dont il a triomphé et

même moment. — L'autre nom de Perséphone, Κόρη signifie probablement la *nourrissonne (cf.* κορέννυμι et κουρίζω dans Hés., *Théog.*, 347) de Dèmèter, et de là le sens de fille.

[1] Τάρταρος, forme intensive de la rac. *tar*, « ce qui s'efforce de traverser, d'aboutir », mais qui n'y a pas encore réussi, c'est-à-dire le sacrifice futur.

Digitized by Google

auxquels il s'est substitué. Désormais, ils y sont retenus, comme les morts, par le grand obstacle que symbolisent soit les portes de fer et le seuil d'airain, dans Homère (*Il.*, VIII, 15), soit, dans Hésiode (*Th.*, 732), les portes d'airain placées par Poseidôn (l'eau des libations obscures) et le mur qui l'enveloppe de toutes parts.

Les fleuves de l'enfer sont de nouvelles images des eaux qui l'entourent et dont il est lui-même la figure, en tant qu'elles ne sont pas en contact avec le feu sacré. Indépendamment du Styx (le brûlant, le piquant, *cf.* στίζω, lat. *stinguo*, sansc. *tviš*) Homère (*Od.*, x, 513 *seqq.* [1]) connaît l'Achéron (*cf.* ἄχέω, bruire), le Πυριφλεγέθων (le flambant) et le Cocyte (*cf.* κοκύω, gémir). Le nom de tous ces fleuves fait allusion au caractère mixte des libations à demi-enflammées et crépitantes qui forment comme le mur mitoyen qui sépare le non-sacrifice du sacrifice, ou l'enfer du ciel. Le mythe postérieur de Charon et de sa barque est évidemment un développement suggéré par la nécessité où sont ceux qui arrivent aux enfers de traverser les eaux qui les entourent [2].

Quant au chien Cerbère, dont le nom est probablement apparenté à θάρθαρος (le crieur, l'aboyeur) et auquel Hésiode (*Th.*, 312) donne cinquante têtes (réduites

[1] La Στύξ vient dans l'Olympe (*Théog.*, 397). Elle est le grand ὅρκος des dieux (400).

[2] *Cf.* le mythe du pont qu'il faut traverser pour arriver en enfer avec tous les développements qu'il a pris. Voir à ce sujet Scherman, *Mater. zur Gesch. der ind. Visionslit.*, p. 104 *seqq.*

Digitized by Google

plus tard à trois, comme marque de pluralité) qui représentent les flammes crépitantes, c'est encore un de ces symboles ambigus qui personnifient à la fois le monstre-obstacle et la libation enflammée. Ce double rôle s'explique d'autant mieux pour Cerbère qu'il se tient en avant (προπράροιθε; Hés., *Th.*, 769), ou à l'entrée, de l'enfer [1].

Le mythe d'Hermès psychopompe *(Od.*, XXIV, 1 *seqq.)* se rattache étroitement à la conception de l'Hadès. Le dieu y fait descendre les âmes des morts à l'aide de la baguette d'or qu'il tient à la main. Cette baguette, qui représente le feu sacré et qui est dans le même rapport avec Hermès que celui de la foudre avec Zeus, endort les éveillés et éveille les endormis, c'est-à-dire que les libations mortes ou endormies deviennent vivantes, actives ou allumées à son contact, alors que les feux qui s'éteignent ou qui meurent la suivent, en quelque sorte, au sein de l'Hadès où elles plongent pour y dormir à leur tour du sommeil de la mort. C'est précisément le trajet qu'elle fait accomplir aux âmes des prétendants qu'Ulysse a tués.

Le onzième chant de l'Odyssée nous décrit aussi des

[1] A l'entrée de l'enfer se tient aussi Atlas qui supporte le vaste ciel de sa tête et de ses mains non fatiguées *(Théog.*, 746, *cf.* 517 *seqq.*, ἀκαμάτῃσι χέρεσσι), c'est-à-dire qui ne sont pas soumises au κάματος, « peine, fatigue », un des noms de l'obstacle, en ce sens qu'elles figurent les flammes qui l'ont traversé, alors qu'Atlas lui-même reste son prisonnier et s'identifie avec la κρατερή ἀνάγκη, « le lien puissant, solide », autre nom de l'obstacle-voûte avec lequel il soutient le ciel.

Digitized by Google

scènes où les mythes infernaux sont en jeu et révèlent facilement le symbolisme inconscient dont ils sont l'expression. Ulysse, pour évoquer des enfers l'âme du devin Tirésias, se rend, sur les conseils de Circé, au pays des Cimmériens, qui n'est qu'une autre forme de l'Hadès [1]. Il est situé, en effet, de l'autre côté, ou à l'extrémité de l'Océan (*cf.* les fleuves qui entourent le véritable Hadès) ; il est plongé dans une obscurité profonde, et son nom, qui dérive probablement d'une variante de celui de la Chimère (χίμαιρα, *cf.* χειμάς), signifie, ce semble, l'humide ou l'aqueux.

Le moyen qu'emploie le héros, une fois qu'il est arrivé, pour procéder à l'évocation qu'il projette, est des plus significatifs. C'est un sacrifice proprement dit qu'il accomplit pour faire apparaître les morts et les tirer momentanément de l'Hadès. Le mythe est ici dans le rapport le plus étroit avec les formules liturgiques qui lui ont servi de base. Les flammes du sacrifice sont, en effet, la manifestation des libations mortes que la cérémonie est destinée à réveiller ou à ressusciter. Les libations versées par Ulysse sont désignées, comme dans les hymnes védiques, sous le nom de miel, d'eau (et aussi de vin). Des brebis sont brûlées et il faut sans doute entendre par là les libations comparées à du lait de brebis, de même que les vaches védiques signifient toujours le lait qu'elles donnent, et rien de plus probable que c'est à ces métaphores prises au propre qu'est due la substitution des victimes animales

[1] *Cf.* Orphée, *Argonaut.*, vers 1125 *seqq.*

Digitized by Google

aux offrandes liquides des anciennes époques. Un détail, qui n'est qu'une tentative d'explication rationnelle ajoutée à des faits dont le sens était perdu, est le sang versé en terre à côté des libations, dont il est une autre forme, et qui est censé se réinfuser en quelque sorte dans les veines des morts et contribuer à leur rendre la vie.

Enfin, un trait des plus caractéristiques encore consiste dans l'apparition de Tirésias portant à la main un sceptre d'or *(cf.* la baguette d'Hermès) et révélant l'avenir à Ulysse. La libation morte naguère se dresse maintenant sur l'autel sous une forme brillante et fait entendre des crépitements prophétiques[1].

La première idée des supplices infernaux se rattache,

[1] La descente d'Enée aux enfers au sixième livre de l'Enéide est, comme on le sait, une imitation du voyage d'Ulysse au pays des Cimmériens La grande différence entre les deux récits est que le héros de l'*Odyssée* fait venir à lui les morts, tandis que celui de Virgile va les trouver chez eux. Mais, dans les deux cas, un sacrifice précède et prépare *(Enéide*, VI, 243 *seqq.)* l'évocation de l'un et la démarche de l'autre. Le rameau d'or qu'Enée doit se procurer pour l'offrir à Proserpine est une réminiscence de ceux que nous avons déjà trouvés à la main des dieux et des héros de la mythologie grecque qui ont pénétré aux enfers. Il est intéressant de comparer aux récits d'Homère et de Virgile celui que Senèque met dans la bouche de Créon *(Œdipe*, act. III) et qui retrace une scène d'évocation des divinités infernales également précédée d'un sacrifice. Voir aussi l'évocation d'Hécate au moyen d'un sacrifice dans Théocrite, idylle 2. Hécate, qui personnifie la partie obscure de la lune (du sacrifice), est par là même en relation avec l'enfer et les divinités infernales.

Digitized by Google

selon toute vraisemblance, au mythe des Titans. Zeus les a vaincus et refoulés au delà de l'obstacle, dans les sombres profondeurs des eaux non allumées. C'est tout à la fois pour eux une souffrance et un châtiment ; ils ont à pâtir d'un sort qui est la sanction de la victoire du triomphateur. Considéré comme la prison des Titans, le Tatare ou l'Hadès est donc un lieu de douleur et d'expiation.

C'est probablement parce qu'il a été regardé comme un des Titans et qu'il a été soumis aux mêmes peines, que Tityos est l'objet d'une mention spéciale de la part d'Homère (*Od.*, XI, 576). Les vautours qui lui dévorent les entrailles ou le foie sont à comparer au *çyena* des hymnes védiques et figurent les flammes du sacrifice qui rongent les intestins de la libation. Le même genre de supplice, et qui doit s'expliquer de la même manière, est celui d'un autre Titan, le *prévoyant* (ou le rusé) Prométhée, qui, dans le partage entre Zeus et lui [1] du bœuf qui symbolise les offrandes sacrées, a eu soin de se réserver la chair enveloppée dans la peau de couleur sombre, en s'arrangeant pour que celui-là choisisse les os entourés d'une graisse luisante. Il est facile de reconnaître dans cette fable l'opposition de Ζεύς ὕψιστος, ou le sommet de la flamme du sacrifice (les os blancs ou brillants), et de Ζεύς καταχθόνιος, qui est au-dessous et se nourrit des parties les plus succulentes, mais en même temps les moins éclairées de la libation.

C'est de la même façon, du reste, que Prométhée

[1] *Théog.*, 535 *seqq.*

Digitized by Google

communique le feu aux mortels, c'est-à-dire porte sa flamme au sein des libations mortes, et sa punition est une nouvelle image de la position intermédiaire qu'il occupe entre les mortels et les dieux, ou entre l'eau et le feu. Le vautour qui lui mange le foie est l'oiseau aux ailes étendues figurant les flammes sacrées, et la nuit, qui répare sans cesse l'organe qu'il dévore, est le sombre liquide de l'oblation dont le feu va s'emparer [1].

Inséparable des mythes infernaux est celui des Κῆρες ou des Μοῖραι. Les deux mots sont synonymes et signifient, selon qu'ils sont employés au singulier ou au pluriel, celle ou celles qui coupent (κείρω, μείρομαι), détruisent, mettent à mort. D'après Hésiode *(Théog.*, 211, *seqq.)*, le Μόρος = Μοῖρα et la Κήρ noire sont avec la mort (θάνατος), le sommeil (ὕπνος) et la tribu des songes (φῦλον ὀνείρων) des enfants de la Nuit ; ce qui équivaut à les faire habitantes de l'Hadès et à les identifier avec la Mort elle-même, au sens où il faut l'entendre en mythologie. En un mot, elles disposent des θνητοί ou des morts liturgiques. Aussi les trois Μοῖραι, Klothô, Lachésis et Atropos, leur répartissent-elles le bien et le mal *(Théog.*, 904 *seqq.)*, c'est-à-dire qu'il dépend d'elles que l'obstacle les retienne dans les régions infernales, ou qu'ils passent de la mort à la vie en devenant les éléments actifs du sacrifice. C'est à ce point de vue que leur rôle s'est précisé dans la mytho-

[1] Sur le supplice de Tantale et de Sisyphe et l'explication de leur nom, voir ci-dessus p. 161.

Digitized by Google

logie postérieure. La vie qu'acquièrent les morts (= les mortels, = les hommes) en se transformant en flammes sacrées a été comparée à une toile ou à un fil que les « coupeuses » tranchent à leur gré. Quand le fil est coupé ou que la flamme est éteinte, le vivant meurt et descend là où sont les Μοῖραι [1].

En se plaçant au point de vue de l'origine de ce mythe, on voit combien sont vaines les discussions érudites auxquelles a donné lieu la question de savoir quels étaient les rapports de la Μοῖρα, identifiée au destin, avec les dieux en général et Zeus en particulier. La Parque représente bien, dans la mesure que nous venons de voir, le destin, mais seulement celui des éléments du sacrifice. Si les dieux n'étaient pas considérés comme immortels, ils dépendraient d'elle comme les mortels eux-mêmes, et ceux-ci sont à sa merci abstraction faite de la volonté des dieux. La contradiction n'apparaît réellement qu'avec l'idée de la toute-puissance divine, c'est-à-dire à la suite d'un développement particulier de l'un des deux mythes, qui rend facilement compte du caractère d'incompatibilité mutuelle qu'ils ont fini par revêtir.

Mais, du fait que les Μοῖραι causent le bien et le mal des hommes et qu'elles sont des puissances infernales, il s'en est suivi naturellement, étant donné surtout la tendance que l'on avait à considérer l'enfer comme un

[1] Le mot latin *Parcæ* ne veut pas dire, comme le pense M. Bréal, « celles qui épargnent ou doivent épargner la vie », mais « celles qui en sont avares, économes, qui n'en concèdent qu'une faible part ».

Digitized by Google

lieu de châtiment, qu'elles ont été regardées comme vengeresses. Hésiode *(Théog.*, 220 *seqq.)* dit expressément qu'elles s'attachent aux transgressions des hommes et des dieux et qu'elles punissent celui qui commet une faute. Mais ce rôle est surtout rempli par les Erinyes [1] ou l'Erinys, qu'Homère fait habiter dans l'obscurité (ἠεροφοῖτις) et nomme à côté de la Μοῖρα *(Il.*, XIX, 87). Les unes et les autres sont du reste, à l'origine, le symbole des mêmes idées de peine, de violence, d'oppression, etc., qui se sont attachées aux différentes personnifications de l'obstacle liturgique [2].

Tous ces mythes nous expliquent comment s'est effectuée l'association des idées d'obscurité, de mort, de souffrance et de punition, et comment elles ont contribué à donner à l'Hadès un caractère de plus en plus sinistre et redoutable. En Occident, comme dans l'Inde, surtout à la suite de l'alliance de la morale à la religion, les régions infernales ont fini par être considérées

[1] Ἐρινύς, dérivé de ἔρις pour *ἔρινς. Hésiode *(Théog.*, 225-26) classe les Erinyes parmi les personnifications malfaisantes qu'engendre la Nuit et dont nous connaissons la signification originelle.

[2] A côté des vengeresses infernales des crimes commis par les hommes, telles que les Parques et les Erinyes, se rangent les juges de l'enfer Minos, Eaque et Rhadamanthe, dont le sceptre d'or rappelle l'origine lumineuse. Cet emblème royal, ainsi que la couronne et le sacre (libation), sont autant de traits qui ont passé du roi Agni ou du roi Soma *(râjan*, avec le double sens possible de conducteur et de brillant) ou leurs substituts personnifiés, aux rois réels des nations d'origine indo-européenne (à ceux des autres races aussi, soit par emprunt, soit par suite de développements analogues).

Digitized by Google

comme le séjour exclusif des âmes des coupables, des criminels, qui viennent y expier dans mille tourments épouvantables et raffinés les erreurs et les crimes de leur existence terrestre. A cet égard, l'enfer du Dante descend en droite ligne de celui d'Homère et d'Hésiode.

Mais, si l'on tient compte du fait que l'Hadès est le lieu où vont les morts, tous les morts ; que les héros eux-mêmes, comme Achille, Agamemnon, Ajax, etc. *(Od.*, XI et XXIV), y sont descendus, on s'expliquera qu'auprès de la conception d'un enfer ténébreux et lugubre, voué aux démons, aux monstres et aux criminels, ait pu se développer celle d'un séjour tout différent où les héros, les personnages illustres et les hommes vertueux jouissent d'une existence éthérée, dégagée des soucis matériels, des vaines agitations et des peines qui les accompagnent. C'est l'idée à laquelle est due le mythe de la plaine Élysée dont parle Homère *(Od.*, IV, 563 *seqq.; cf.* Hés., *Op. et dies*, 171 *seqq.)*, qui, étant aux confins de la terre et voisine de l'Océan, se confond par là avec l'Hadès, tandis qu'elle en diffère par l'heureux climat dont elle jouit et la nourriture abondante qu'elle offre à ceux qui l'habitent. D'ailleurs, et comme on doit s'y attendre, cette sorte de ciel n'est pas destinée au commun des morts. C'est là que doit aller Ménélas, au lieu de mourir à Argos, et que Zeus a placé les héros qui n'ont pas péri à la guerre de Troie.

Les rapports de l'enfer et du ciel ainsi conçus sont fréquemment signalés par les anciens poètes. Pindare, dans un passage célèbre de la deuxième Olympique

Digitized by Google

(58-141), trace un tableau brillant de l'Ile des bienheureux (μακάρων νάσος) [1], sorte de Champs-Élysées, dont il fait le séjour des ἐσλοὶ (les bons primitivement, sans doute, les manifestés, les vivants, rac. ἑς), par opposition à la demeure des morts (θανόντων). Ce passage est du reste très obscur dans plusieurs de ses parties [2]. Il paraît évident qu'il contient beaucoup d'anciennes formules inexplicables actuellement si l'on ne s'efforce de remonter à leur signification première. Voici à peu près ce qu'on en peut tirer de sûr. Les morts dont l'intelligence est inerte (ἀπάλαμνοι φρένες) subissent des peines (sont au pouvoir de l'obstacle) que leur inflige un juge qui est en état de les énoncer (qui parle, crépite), tandis qu'eux sont muets ; c'est du moins ce que paraît indiquer le mot ἀλιτρὰ (*cf.* ἀλιταὶ) appliqué aux fautes ou aux défauts qui les ont rendus punissables. Du reste, la peine (πόνος) à laquelle ils vont est invisible ou obscure (ἀπροσόρατος).

Les ἐσλοὶ, au contraire, qui se réjouissent aux bons serments (allusion aux crépitements), ont des jours ensoleillés, ils obtiennent une nourriture non soumise au πόνος (ἄπονεστέρον βίοτον [3]) ; ils sont près des choses

[1] *Cf.* Orphée, *Argonaut.*, 1110 *seqq.*

[2] J'admire à ce propos avec quelle imperturbable assurance les traducteurs donnent comme exacte l'interprétation, généralement agréable sans doute, mais toujours arbitraire et dont le mot à mot ne saurait rendre compte, sous laquelle ils nous présentent ces textes plus que difficiles.

[3] *Cf.* l'emploi du mot βίοτον dans les hymnes homériques et orphiques.

Digitized by Google

chères aux dieux... Quand leur âme n'a plus du tout d'ἀδίκων (d'injustices, mais, étymologiquement, d'absence de parole, quand elle n'est plus muette, qu'elle a de la voix, qu'elle crépite) ils prennent la route de Zeus, arrivent à la tour de Kronos et à l'île des bienheureux (ou plutôt des grands, des puissants). Les vents y sont formés par le souffle des Océanides (*cf.* les nymphes) ; des fleurs d'or y brillent, soit sur des arbres resplendissant, soit dans des eaux fécondantes; et de ces fleurs ils tressent des guirlandes pour leurs mains et leurs têtes...

Tous ces traits se rattachent facilement aux idées qui ont présidé au développement des conceptions de l'enfer et des Champs Elysées.

La même théorie se trouve résumée d'ailleurs beaucoup plus clairement dans un fragment des Thrènes du même poète qu'on considère, à tort sans doute comme d'authenticité suspecte. Il partage cette fois les âmes en pieuses et impies. Celles-ci s'agitent dans la terre (libation) au-dessous de l'Ouranos; elles sont livrées à des tourments mortels (= la mort) et prises dans les liens inéluctables des maux. Quant aux autres, elles habitent l'Ouranos où elle célèbrent dans des chants, l'Élevé, le Puissant [1].

Nous sommes amenés facilement par ce qui précède

[1] ψυχαὶ δ'ἀσεβέων ὑπουράνιοι
γαίᾳ ποτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις
ὑπὸ ζεύγλαις ἀφύκτοις κακῶν.
εὐσεβέων δ'ἐπουράνιοι νάοισαι
μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ'ἐν ὕμνοις.

Digitized by Google

à voir comment il se fait que, chez Virgile, les Champs Élysées se trouvent placés dans les mêmes régions que l'enfer et qu'Énée passe pour ainsi dire de plain pied de celui-là à ceux-ci [1]. En réalité, les morts ont fini

[1] Dans un article de la *Revue de l'histoire des religions*, tome XVIII, p. 297, intitulé *le Séjour des morts selon les Indiens et selon les Grecs*, M. L. Feer, en retraçant avec beaucoup de netteté le rôle attribué par les brâhmanes et les bouddhistes au dieu des morts Yama, nous fait voir que l'évolution de l'idée de l'enfer a revêtu dans l'Inde un caractère sensiblement voisin de celui qu'elle a pris chez les Grecs et les Latins. Yama règne sur les Pitris qui doivent être rangés, selon M. Feer, en deux catégories, les Pitris divins (dieux des morts) et les Pitris humains (hommes défunts). D'après le *Mahâbhârata* (II, 311 *seqq.)* Yama tient sa cour *(sabhâ)* soit auprès, soit en dedans même du palais de Brahmâ. Le lieu n'en est pas indiqué et M. Feer suppose judicieusement qu'il s'agit sans doute de demeures aériennes. Dans tous les cas, la cour de Yama est un séjour de bonheur, un paradis *(cf.* les Champs Elysées). Là sont toutes les félicités divines et humaines; là, ni chagrin, ni vieillesse, ni faim, ni soif, ni quoi que ce soit de désagréable. Il n'y fait ni trop froid, ni trop chaud, etc. Et pourtant, dans d'autres parties du même poème, Yama est représenté comme habitant une ville de fer, située au Midi et divisée en deux circonscriptions distinctes, dont l'une est réservée aux âmes des bons et l'autre à celles des méchants *(cf.* Scherman, *op. cit.*, p. 156). Enfin, parallèlement à ces deux conceptions, il importe de mentionner celle du ciel *(svarga)*, séjour des bons, et de l'enfer *(naraka* ou *niraya)* où vont les méchants ; les uns et les autres pour un certain temps seulement après lequel ils continuent de vivre d'après les conditions qui leur sont faites par les lois de la transmigration. Le *svarga* est généralement considéré comme situé au haut du ciel et la cour de Yama, dont il a été parlé précédemment, n'en est qu'une forme. Les *narakas*, au contraire, sont placés

Digitized by Google

par être répartis selon leurs mérites entre les deux séjours qui se touchent en s'opposant, et les chapitres suivants contribueront à montrer dans le détail l'enchaînement des idées qui ont abouti à cette conception.

soit à la surface de la terre, soit dans des lieux souterrains. Le svarga et le naraka réunis correspondent à la ville de fer de Yama.

Dans certains cas, Yama est représenté muni d'un lacet dont il se sert pour maîtriser les morts et les entraîner avec lui dans la demeure où ils deviennent ses sujets.

Digitized by Google

CHAPITRE IX

LE CULTE DES MORTS

Deux ouvrages célèbres, la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, et les *Principes de sociologie* de M. Herbert Spencer, ont été consacrés de nos jours à développer avec toutes ses conséquences l'hypothèse que le culte des ancêtres a marqué le début de la religion chez les Indo-Européens, d'après le premier, et même parmi tous les peuples de la terre, s'il faut en croire le second. Disons tout de suite que la démonstration dont le philosophe anglais a essayé d'étayer sa théorie n'en est pas une. Les quelques faits sur lesquels il s'appuie sont d'une authenticité douteuse, récents pour la plupart, et rien n'en établit le caractère primitif et spontané chez les tribus sauvages où ils ont été recueillis ; ils semblent donc tout à fait insuffisants pour servir de base solide à un système aussi large que le sien. A peine l'antiquité a-t-elle été consultée par lui, alors que c'est là surtout qu'il eût fallu s'établir fortement, car il est bien difficile de montrer que les croyances et les coutumes religieuses des non-civilisés ne sont pas, en général, le résultat d'un emprunt qui peut remonter dans beaucoup de cas aux civilisations

Digitized by Google

anciennes[1]. C'est donc par celles-ci qu'il fallait commencer, et M. Spencer ne l'ayant pas fait, on est autorisé à penser que sa tâche est restée inachevée et que l'idée qu'il a émise, malgré les adhésions assez nombreuses qu'elle a rencontrées, en est encore à attendre ses preuves.

On objectera peut-être que M. Fustel de Coulanges, qu'il a si étrangement pourtant oublié d'appeler en témoignage, le supplée en ce qui concerne le monde antique? Mais l'illustre historien ne s'est occupé que des Grecs, des Romains, et, d'une manière très incidente seulement, des Hindous. De plus, il va m'être facile, je l'espère, d'établir, contrairement à son opinion, que le culte des ancêtres n'a rien de primitif chez les Indo-Européens, ce qui est bien différent du point d'appui dont aurait besoin sur ce terrain la théorie de M. Spencer.

En niant que le culte des Pitris, au sens où l'on entend ce terme, remonte dans l'Inde jusqu'aux Védas, je me trouve de nouveau en désaccord avec les savants qui m'ont précédé sur le terrain de l'éxégèse védique. Mais on connaît les raisons générales qui font que, sans rechercher le paradoxe, je suis si souvent d'une opinion différente de la leur, et je n'ai pas besoin, je pense, de réitérer à ce propos mes explications et mes excuses.

Toute la question repose sur la détermination exacte

[1] C'est une présomption que M. Tylor, *Civilis. primit.*, II, 131 *seqq.*, ne combat que bien faiblement dans un ouvrage dont la méthode repose pourtant sur l'hypothèse inverse.

Digitized by Google

de l'objet auquel s'applique le mot védique *pitàras*, « les pères ». Comme ce mot est fréquemment accompagné dans les hymnes du pronom *nas*, « de nous », on n'a pas hésité à traduire l'expression *pitàro nàḥ* par « nos pères » et à entendre par là les pères ou les ancêtres divinisés des sacrificateurs actuels, car il est souvent fait mention dans les hymnes du culte dont ils sont l'objet et des oblations qu'ils reçoivent. Mais, ainsi qu'il est arrivé bien souvent en pareille matière, les interprètes se sont laissé prendre aux apparences ; et les pères en question ne sont pas des pères réels, mais les générateurs métaphoriques du sacrifice ou les éléments réunis (Soma pavamâna, Agni jâta) au moyen desquels il a lieu. C'est un point que les observations suivantes mettront, je l'espère, en pleine lumière :

1° L'expression *pitara naḥ* ne signifie pas nécessairement « nos pères » ; elle peut tout aussi bien se traduire, abstraction faite des circonstances qui peuvent contribuer à en déterminer le sens, par « les pères qui viennent de nous ». Or, la combinaison si fréquente du pronon *nas* avec différents noms des éléments du sacrifice, tels que *savana*, RV., I, 4, 2, *vâja*, I, 5, 3, *suta*, I, 16, 4, *iš*, I, 63, 8, etc., pour donner le sens de « notre libation », c'est-à-dire « celle qui vient de nous », fournit une analogie précieuse en faveur de l'interprétation correspondante des mots *pitaro naḥ*, surtout s'il était établi que *pitaras* est le synonyme des termes précités.

2° Les pères *(pitaras)* reçoivent plusieurs fois l'épithète de *somya* (RV., VI, 75, 10 ; X, 15, 1 et 5), qu'on

Digitized by Google

traduit arbitrairement par « qui aime le soma », alors qu'au point de vue grammatical, celui dont il faut partir avant tout, *pitaraḥ somyâsaḥ* voudra dire « les pères faits de soma », comme le *madhu somyam* (RV., I, 14, 10) est « (la liqueur) douce, faite de soma », ou le soma lui-même [1].

3° Je ne tiens pas pour absolument démontré que *pûrva* signifie « antérieur », mais, en l'admettant avec la tradition courante, les *pûrve pitaraḥ* (RV., I, 62, 2, etc.), *cf.* les *purve devâḥ* (RV., I, 164, 50, etc.) seront, non pas « les pères d'autrefois » = les ancêtres, mais les pères des précédents sacrifices.

4° Dans un grand nombre de passages, les *pitaras* sont évidemment les pères *actuels* d'Agni, ce qui doit s'entendre soit du soma proprement dit, soit du soma pavamâna. Qu'il me suffise de citer les deux suivants : RV., X, 107, 1, *mahi jyotiḥ pitṛbhir dattam âgât*, « la grande lumière (du sacrifice) qu'ont donnée les pères est venue ». C'est vraiment aller chercher loin ce qui est près que d'entendre « Agni, que nos ancêtres nous ont transmis ». RV., I, 164, 10, *tisro mâtṛis trîn pitṛn bibhrad eka ûrdhvas tasthau nem ava glâpayanti*, « à lui seul portant (ses) trois mères (et ses) trois pères, il (Agni) se dresse au-dessus (d'eux) et ils ne le font pas défaillir [2] ».

[1] *Cf.*, les devâḥ somyâsaḥ, « les dieux faits de soma, issus de soma, » RV., X, 16, 8.

[2] Allusion aux sept éléments du sacrifice distribués ici entre trois libations femelles, trois libations mâles et leur fils, le feu sacré, qui les supporte, les soulève dans ses flammes.

Digitized by Google

5° Considérés comme les pères d'Agni, en ce sens qu'ils lui donnent la vie en l'alimentant, les *pitaras* sont brûlés *(agnidagdha*, RV., x, 15, 14) ou non brûlés (avant l'allumage, — *anagnidagdha*, *id.*, *ibid.)* par lui ; c'est par eux, en tant qu'ils résident dans ses flammes et s'identifient avec elles, qu'il est amené au sacrifice *(âgne yâhi... pitṛbhir gharmasadbhiḥ ;* x, 15, 9 et 10). Ils s'identifient donc avec Agni lui-même et peuvent recevoir à ce titre les épithètes de « mangeurs et buveurs de libations *(havirado havîspâ* ; x, 15, 10) ». Ils absorbent, une fois allumés, l'offrande qu'ils apportent sous une forme liquide, et c'est ainsi qu'il peut être question des sacrifices auxquels ils prennent part. L'hymne du Rig-Véda, x, 15, est particulièrement significatif à cet égard; c'est cet hymne, du reste, qui est devenu le point de départ principal du culte ultérieur des Pitris.

6° Un trait propre entre tous à faire écarter l'hypothèse que les Pitris sont les ancêtres, c'est que, comme Indra, Bṛhaspati et d'autres personnifications du feu sacré, ils ont trouvé les vaches (RV., I, 62, 2), c'est-à-dire les libations. Toutes les circonstances qui contribuent à les caractériser dans les hymnes védiques les rattachent donc aux dévas, et la seule raison que nous ayons de douter qu'ils en diffèrent (à savoir le sens de la formule *pitaro naḥ)* étant susceptible de s'accorder avec l'ensemble des faits qui les rangent parmi les éléments actifs du sacrifice, je me crois absolument autorisé, en bonne logique, à considérer ma thèse comme démontrée.

Digitized by Google

Elle le sera d'autant plus d'ailleurs que j'aurai répondu aux objections suivantes, qui ne manqueraient pas de m'être faites si je négligeais de les prévenir : 1° Dès les temps védiques les morts étaient l'objet de cérémonies dont nous trouvons l'indication dans les hymnes ; 2° Les mêmes documents nous parlent des félicités que les âmes des morts goûtent au ciel. Donc, le culte des ancêtres existait déjà à l'époque des Védas. Telle est la conclusion que je vais combattre en reprenant l'examen des arguments sur lesquels elle est établie.

L'hymne du Rig-Véda, x, 16, a été considéré comme consacré à une cérémonie funéraire en raison de cette double circonstance, qu'au vers 1 il est question d'un « corps » qu'Agni peut brûler, et que, d'après les vers qui suivent, il semble qu'il doit l'envoyer aux Pitris.

Les interprètes sont du reste peu d'accord sur les détails mêmes de la cérémonie. D'après Bergaigne *(Rel. véd.*, I, 79 *seqq.)* et Zimmer *(Altindisches Leben*, 402 *seqq.)*, il s'agirait de la crémation d'un cadavre. Pour Ludwig *(Rig-Véda*, v, 422), le corps aurait été simplement exposé, conformément à une coutume dont il est fait mention dans l'*Avesta*. Enfin, Grassmann divise l'hymne en deux parties ; la première serait relative à un cadavre qu'on échauffe sans le brûler, tandis que la seconde, qui commence au vers 11, se rapporterait à une crémation proprement dite. De ces différentes opinions, la seule qui ne soit pas absolument arbitraire et qui mérite d'être discutée est celle qui voit dans notre hymne la description d'une cérémonie crématoire. Elle n'en soulève pas moins les objections suivantes.

Digitized by Google

Au vers 1, Agni est prié de ne pas brûler le corps *(çarîra)* qui lui est offert. La demande serait absurde s'il s'agissait de la crémation d'un cadavre, et c'est pour cela que différents interprètes ont imaginé les autres hypothèses relatées plus haut.

Au vers 2, l'expression *yadâ gachâty asunîtim* ne signifie pas « quand (ce mort) aura atteint le monde des esprits » (Grassmann, Zimmer) ou « l'autre monde » (Ludwig). Ce sont des mondes que le Rig-Véda ne connaît pas. Il faut entendre « quand (la libation) aura atteint *ce chemin de la vie* (Bergaigne) » ou « ce chemin actif », c'est-à-dire quand elle sera transformée par son union avec Agni en soma pavamâna ou en flammes agitées, qui sont le chemin de la libation.

Au vers 3, on souhaite que l'œil (de l'offrande ou du mort) aille dans le soleil, son souffle vital dans le couple *dyâvâpṛthivî*, etc. Ce vœu serait en contradiction avec les passages du même hymne où l'on a cru voir l'expression du désir que le mort soit envoyé aux Pitris. Bergaigne cherche à expliquer ce désaccord en supposant qu'il s'agit de « formules provenant de sources diverses et introduites pêle-mêle dans un même hymne ». Mais, alors, comment faire le départ entre ce qui concerne la prétendue cérémonie funéraire et les morceaux qui sont relatifs à tout autre chose ?

Vers 4. — L'expression *vahainaṃ sukṛtâm u lokam* ne signifie pas « conduis-le dans le monde des pieux » (Grass., Ludw., etc.), mais bien « dans le monde des dieux », c'est-à-dire dans tes propres flammes. L'épithète *sukṛt*, en effet, s'applique constam-

Digitized by Google

ment aux dieux en tant que « bons fabricants » (des flammes du sacrifice).

Vers 5. — 1er hémist., *ava sṛja punar agne pitṛbhyo yas ta âhutaḥ....* Trad. Grass. : « Remets, ô Agni, aux Pitris celui qui t'a été offert en sacrifice... » Vrai sens : « Renvoie, ô Agni, aux pères (somas) celui qui t'a été offert en libation... » — Si les Pitris sont au ciel, comment le poète peut-il se servir de l'expression *ava sṛja*, qui implique l'idée d'un mouvement du haut vers le bas ? S'il s'agit d'un mort, comment peut-on dire qu'il a été « versé, coulé *(âhuta)* ? » Bergaigne répond, il est vrai, qu'il y a « assimilation du mort à l'offrande » ; mais c'est trop visiblement un expédient pour essayer de concilier des choses inconciliables.

— 2e hémist. : *saṃ gachatâṃ tanvâ*, « qu'il se réunisse à un (nouveau) corps » (Grass., Zimmer). La doctrine de la transmigration était-elle donc connue dès les temps védiques ? Tout prouve le contraire. Le vrai sens est : « Qu'il se meuve (sous forme de soma pavamâna) avec l'étendu (le soma liquide). »

Vers 7.—*agner varma pari gobhir vyayasva*, « enveloppe avec les vaches(-libations) le tour d'Agni ». Il devient absolument évident avec ce passage que le sacrificateur à affaire non pas à un mort, mais à l'oblation liquide.

Vers 8. — *imam agne camasam má vi jihvaraḥ*
priyo devânâm uta somyânâm,
eša yaç camaso devapânas
tasmin devâ amṛtâ madayante.

Digitized by Google

« O Agni, ne comprime pas (laisse se développer) cette coupe (la libation comparée à une coupe) qu'aiment les dieux et les (Pitris) issus du soma ; cette coupe est le breuvage des dieux ; c'est en elle que les dieux actifs s'abreuvent ». — Peut-on dire d'un cadavre qu'on incinère que c'est une coupe dans laquelle boivent les dieux ?

Vers 9, 10 et 11. — Agni *kravyâd* ou *kravya-vâhana* n'est pas celui qui dévore la chair du cadavre ou qui l'emporte. Du reste, au vers 1, ne lui a-t-on pas défendu de brûler (ou de dévorer) le prétendu cadavre ? Il s'agit évidemment d'Agni aja, qui est censé se nourrir de choses *crues*, par opposition à Agni jâta qui vit de choses *cuites* ou *chaudes*. C'est seulement ainsi qu'on comprend que le sacrificateur le mette (vers 8 et 9) vis-à-vis de « l'autre jâtavedas[1] » = Agni; qu'il le fasse sortir (de la libation) *(pra hinomi dûram)*, qu'il l'envoie vers les flammes sur lesquelles régne ou brille son jumeau *(yamarâjno gachatu)*. Cet Agni kravyâd ou aja, qui est dans la demeure des libations *(yo praviveça vo gṛham imam)*, le sacrificateur en fera un dieu (l'allumera) pour offrir la libation aux Pitris *(taṃ harâmi pitṛyajnâya devam)* ; il le fera appeler par ses crépitements les libations destinées aux dieux et aux Pitris *(pred u havyâni vocati devebhyaç ca pitṛbhya â)*.

Vers 12. — *â vaha pitṛn haviše attave*, « amène (ô Agni) les Pitris goûter la libation. » — Est-ce qu'un

[1] *Jatavedas*, « celui dont l'éclat est né, manifesté ».

Digitized by Google

cadavre que l'on brûle peut être considéré comme une libation destinée aux Pitris ?

Vers 13. — *Yaṃ tam agne samadahas*
tam u nir vâpayâ punaḥ.

« Celui que tu as consumé, ô Agni, fais-le jaillir de nouveau », c'est-à-dire continue d'aspirer la libation, de t'en nourrir. Contre toute vraisemblance, les précédents interprètes voient encore ici une allusion à la transmigration.

Les passages que je viens d'examiner sont ceux sur lesquels on s'est surtout appuyé pour attribuer un caractère funéraire à l'hymne x, 16. J'espère qu'on apercevra maintenant toutes les impossibilités de cette hypothèse. Où l'on a cru voir (à la suite de Sâyaṇa) un mort, il ne s'agit en réalité que de la libation personnifiée, particulièrement au vers 1 où le poète, s'amusant à feindre qu'elle a un corps, prie Agni de ne pas la consumer, afin qu'il puisse la transmettre soit aux Pitris (vers 1 et 2), soit aux éléments actifs du sacrifice désignés sous le nom de *sûrya*, *vâta*, du couple *dyâ-vâpṛthivî*, etc. Faut-il répéter qu'au fond tous ces développements ne sont que jeux de mots, dans le genre de ceux qui, nous le savons déjà, remplissent les hymnes védiques et qui se ramènent tous à la description de l'union qu'effectuent les deux éléments du sacrifice en vue de l'accomplir ?

Je passe à l'hymne x, 18, qu'on nous donne également comme funéraire. Du reste, on nous affirme qu'il concerne un enterrement, dont on nous relate les circonstances et dont on nous retrace le tableau, comme

Digitized by Google

si l'on y avait assisté. Voici, d'après M. Roth[1], la mise en scène qui aurait accompagné la récitation des trois premiers vers : — « Les parents et les amis du défunt sont rassemblés autour de son cadavre qui a été apporté auprès de la fosse. Au milieu d'un groupe, la veuve est assise à côté du mort. Près d'un autel, sur lequel brûle le feu sacré, se tient un officiant qui, dans les premières strophes de l'hymne, adresse une conjuration à la Mort, engage les assistants à se recueillir et se félicite que ce ne soit pas lui que le trépas ait atteint. » — Suit une traduction en style de cantate dont l'invraisemblance éclate à chaque mot. C'est ce que je vais essayer de faire voir.

Vers 1. — *param mṛtyo anu parehi panthâṃ*
yas te sva itaro devayânât,
cakšusmate çṛṇvate te bravîmi
mâ naḥ prajâṃ ririšo mota vîrân.

Traduction Roth : — « Va-t'en, ô Mort, en suivant ta voie qui est différente de celle des dieux. Tu vois, tu entends ce que je te dis. Ne frappe pas nos enfants ni nos hommes. »

Véritable explication. — La mort, dans la phraséologie védique, est toujours celle des éléments du sacrifice, leur inertie personnifiée. Au début de l'hymne,

[1] *Die Todtenbestattung im indischen Alterthum*, dans la *Zeitsch. der deuts. Morgenland. Gesellschaft*, t. VIII, 467 *seqq. Cf.* dans le même Recueil, t. IX, le mémoire de M. Max Müller intitulé *Die Todtenbestattung bei den Brahmanen*, et le chapitre sur *The vedic doctrine of a future life* dans les *Oriental and linguistic Studies* de M. Whitney, p. 46 *seqq.*

Digitized by Google

le sacrificateur la conjure de s'écarter pour laisser le champ libre aux libations qui doivent jaillir et s'enflammer. — Le chemin par où doit s'en aller la mort est l'opposé de celui des dieux, puisque c'est elle qui leur fait obstacle, qui les arrête. S'il s'agissait de la mort réelle pourrait-on dire qu'elle a une autre voie que celle des dieux, puisque d'après l'explication qu'on donne de l'hymne x, 16, c'est par la mort que l'on se réunit aux Pitris? Du reste, les Hindous des temps védiques faisaient-ils de la mort un être abstrait, distinct du mort lui-même, une sorte de divinité en un mot? C'est plus que douteux. — Le mot *prâja* ne désigne jamais dans le Véda que « la progéniture » du sacrifice et le mot *vîra* s'applique toujours aux somas considérés comme des mâles. La mort ne doit pas nuire aux éléments actifs du sacrifice ; c'est pour cela qu'il faut qu'elle s'écarte.

2. — *mṛtyoḥ padaṃ yopayanto yad aita*
drâghîya âyuḥ prataraṃ dadhânâḥ,
âpyâyamânâḥ prajayâ dhanena
çuddhâḥ pûtâ bhavata yajniyâsaḥ.

Traduction Roth. — « Vous qui êtes venus (ici) en arrêtant le pied de la Mort, et en jouissant plus longtemps (que le défunt) de la force vitale, vous accroissant en richesse et en progéniture, vous hommes pieux, que votre esprit soit clair et pur ! »

La première question à résoudre concerne le sens de *yajniya*. Ni l'étymologie, ni l'usage védique ne justifient celui de « pieux ». Le *yajniya* est ce ou celui qui procède du sacrifice ou de l'oblation ; aussi, est-ce une

Digitized by Google

épithète constante des dieux. Nous allons voir qu'ici même il ne saurait désigner qu'eux. — Quoi de moins naturel que de dire à des gens bien portants et dans l'intention d'insister sur leur état de santé « par suite du fait que vous vous êtes mis en route (pour venir ici) vous avez arrêté le pied de la Mort, c'est-à-dire vous avez montré que vous êtes vigoureux », et quel rapport tant soit peu nécessaire cette remarque a-t-elle avec la cérémonie que l'on suppose? Rien de plus clair et de mieux en situation, au contraire, si l'on admet qu'il s'agit d'un sacrifice, d'entendre que le sacrificateur dise aux dieux (= les flammes sacrées) : « ... quand vous êtes venus (sur l'autel), quand vous vous êtes mis en mouvement (alors que la mort vous a livré passage), en enlevant, en écartant[1] le pied de la mort (qui était sur vous)? » — Le mot *âyus* dans le RV. est toujours le synonyme de *ojas*, *vâja*, etc., c'est-à-dire qu'il désigne le soma en tant que fortifiant. Le deuxième hémistiche signifiera donc « en donnant plus d'étendue à l'âyus-soma, en le développant sous forme de flamme. » — *âpyâyamâna* veut dire « grossi, accru », au sens physique; les flammes s'augmentent par une progéniture *(prajayâ)*, par un développement qui résulte de l'oblation *(dhanena)*. — Les racines *çudh* et *pû* s'emploient toujours dans les Védas au sens physique; *çuddhâḥ pûtâ bhâvata* ne peut signifier autre chose que « soyez brillants (et) allumés. »

[1] Le sens de la racine *yup* est douteux. J'adopte provisoirement celui donné par Grassmann.

Digitized by Google

3. — *ime jîvâ vi mṛtair âvavṛtrann*
abhûd bhadrâ devahûtir no adya,
prâñco agâma mṛtaye hasâya
drâghîya âyuḥ prataraṃ dadhânâḥ

Traduction Roth : — « Les vivants que voilà sont séparés des morts ; aujourd'hui notre appel s'est adressé joyeusement aux dieux. Nous sommes venus volontiers pour danser et rire en jouissant plus longtemps (que le mort) de la force vitale. »

Le poète continue de s'occuper des flammes-*yajniyâsas*. Ces vivants, dit-il, se sont développés par les morts ; ils ont passé de la mort à la vie. Le texte ne saurait se traduire autrement, si l'on tient à rester fidèle à la grammaire. — « Notre appel aux dieux d'aujourd'hui a été brillant » ou « bruyant » : c'est-à-dire « notre libation crépitante s'est allumée ». La situation supposée par M. Roth, à savoir que ceux qui ne sont pas morts se réjouissent de vivre est une pure hypothèse. — Le vrai sens du troisième pâda, si extraordinaire dans la traduction de M. Roth, d'après laquelle des parents et des amis qui assistent à l'enterrement d'un des leurs parlent de danser et de rire, est : « nous (nos libations) nous sommes dressées pour danser et rire (nous agiter et crépiter sous la forme de flammes).»

Mise en scène, d'après M. Roth, pour les trois vers suivants. — « Vient une série d'actes symboliques. L'officiant place une pierre entre les assistants et le mort, ou la fosse qui a été creusée. C'est afin de tracer les limites qui séparent le royaume de la vie de celui de la mort. La Mort qui, dans tous les cas, a le cadavre

Digitized by Google

en son pouvoir ne peut franchir cette limite. Alors l'officiant exprime le souhait qu'aucun des survivants ne meure avant le temps et que le dieu Tvaṣṭar, le fabricant, qui produit les générations nouvelles et qui préside à la conservation de la vigueur (on lui sacrifie un animal en lui adressant une prière pour la postérité) leur assure la santé. »

4. — *imaṃ jîvebhyaḥ paridhiṃ dadhâmi*
naiṣâṃ nu gâd aparo artham etam,
çataṃ jîvantu çaradaḥ purûcîr
antar mṛtyuṃ dadhatâm parvatena.

Traduction Roth. — « Je place cette séparation pour les vivants de façon qu'aucun d'eux n'aille plus vers ce but. Puissent-ils vivre cent automnes et couvrir la mort avec ce morceau de rocher ! »

Vrai sens. — « Je donne cet entourage (cette libation) aux (feux) vivants. » — « Afin que nul autre qu'eux n'aille à ce but (ne réalise le sacrifice) ». Cette seconde idée est entraînée par l'exclusion impliquée dans le détail qui précède. — « Que les cent courantes, les nombreuses (libations) prennent vie[1]. » — « Qu'elles enveloppent (de leur flammes) la mort à l'aide du courant[2] (des libations). »

5. — *yathâhâny anupûrvam bhavanti*
yathâ ṛtava ṛtubhir yanti sâdhu,

[1] *Çaradas* est le sujet, et ce mot, qui est un dérivé de la rac. *çar* « aller », n'a pris le sens d'automne ou d'année qu'à l'époque brâhmanique.

[2] Sur le sens de *parvata*, voir *Le Rig-Véda et les Orig., etc.*, p. 124.

Digitized by Google

yathâ na pûrvam aparo jahâty
evâ dhâtar âyûṅsi kalpayaïšâm.

Traduction Roth. — « De même que les jours suivent les jours, de même que les saisons de l'année arrivent régulièrement, de même que celle qui vient après n'abandonne pas celle qui la précède, — que le créateur agisse ainsi en ce qui regarde la durée de leur vie ! »

L'idée est qu'il n'y a pas, qu'il ne doit pas y avoir de solution de continuité dans le développement des flammes, à l'aide des libations. — 1er pâda. Les jours en question sont les flammes du sacrifice qu'on leur compare au point de vue de l'éclat. — 2e pâda. De même que les *ṛtus* (nom des libations) vont à l'aide des *ṛtus*, à ce qui s'élève (le feu sacré). — 4e pâda. — Que l'établisseur du sacrifice (la libation considérée comme agissant spontanément) procure (d'une manière ininterrompue) les (liquides) fortifiants de ces (flammes).»

6. — *â rohatâyur jarasaṃ vṛṇânâ*
anupûrvaṃ yatamânâ yati štha,
iha tvaštâ sujanimâ sajošâ
dîrgham âyuḥ karati jîvase vaḥ.

Traduction Roth. — « Atteignez de longues années, exempts des infirmités de l'âge, accomplissant régulièrement le cours de vos jours. Que le créateur qui donne l'existence apparaisse et vous procure une longue vie ! »

Vrai sens. — Le sacrificateur s'adresse aux flammes : — Pâda 1. « Elevez-vous sur le fortifiant soma (ou élevez-le, faites-le monter) qui crépite (?) en l'enveloppant.— Padâ 2 — en vous hâtant à la suite les unes

Digitized by Google

des autres... — Pâda 3. L'artisan (soma) que voici, le bon créateur, qui est accompagné de celui qui (le) goûte (Agni). — Pâda 4 — qu'il étende pour votre vie le fortifiant (qu'il ne vous en laisse pas manquer). »

Mise en scène, d'après M. Roth, pour les trois vers qui suivent. — « On va procéder au sacrifice. Les amies de la veuve, les épouses qui connaissent encore les liens que la mort vient de rompre en ce qui la concerne, sont invitées par l'officiant à s'avancer en habits de fête, et sans manifester de signes de douleur, pour se placer dans l'enceinte sacrée qui entoure l'autel, et à verser leur oblation dans le feu. La veuve doit les imiter ; elle reçoit l'ordre d'ailleurs de se séparer du cadavre avec lequel elle a cessé d'être unie. Elle se retire donc du domaine du mort et rentre dans le « monde des vivants », près de l'autel où le dieu qui resplendit rassemble autour de lui tous ceux qui sont encore en vie. L'officiant, de son côté, enlève à la main du mort son arc pour montrer que ce qui lui a servi pendant sa vie ne doit pas être perdu, et qu'il faut le remettre aux survivants. »

7. — *imâ nârîr avidhavâḥ supatnîr*
añjanena sarpiṣâ saṃ viçantu,
anaçravo 'namîvâḥ suratnâ
â rohantu janayo yonim agre.

Traduction Roth. — « Les femmes que voici, qui ne sont pas veuves, qui sont la joie de leurs époux, qu'elles s'approchent avec des graisses et du beurre pour le sacrifice ; et que, sans larmes, joyeuses, bien parées, elles montent d'abord les degrés de l'autel. »

Digitized by Google

Est-il besoin de dire que tout ceci, actes et paroles, est de la plus haute invraisemblance ?

Vrai sens. — « Que ces femmes (les libations) non veuves, bonnes épouses (du feu), s'unissent (à lui) au moyen des collyres, de la libation (qu'elles symbolisent). Exemptes d'*açru* (?), exemptes d'oppression (celle de l'obstacle), qu'elles s'élèvent, elles les engendreuses (sous forme de flammes), au-dessus de la matrice (le liquide d'où sort la flamme). »

8. — *ud îrṣva nâry abhi jîvalokaṃ*
gatâsum etam upa çeṣa ehi,
hastagrâbhasya didhiṣos tavedam
patyur janitvam abhi saṁ babhûtha.

Traduction Roth. — « Elève-toi maintenant, ô femme, vers le monde de la vie ; le souffle vital de celui chez lequel tu résidais est parti. Celui qui t'avait pris la main, qui t'avait désirée, avec celui-là ton mariage est maintenant chose finie. »

Vrai sens : — « O femme (libation), élève-toi vers le lieu du vivant (Agni) ; viens à celui-ci auquel le souffle vital est revenu[1], auprès duquel tu reposes. Tu es devenue la mère du mari[2] qui t'a prise par la main (ses flammes), qui a voulu t'établir. »

9. — *dhanur hastâd âdadâno mṛtasyâ-*
sme kṣatrâya varcase balâya,
atraiva tvam iha vayaṃ suvîrâ
viçvâḥ spṛdho abhimâtîr jayema.

[1] *Gata* dans *gatâsu* a le sens de « venu » et non de « parti ».
[2] La libation est à la fois la mère et l'épouse du feu.

Digitized by Google

Traduction Roth. — « Je prends l'arc de la main du mort ; c'est pour nous un signe de souveraineté, d'honneur, de force. Toi là, nous ici en pleine virilité, nous voulons frapper chaque ennemi, repousser toute attaque. »

Vrai sens. — « Toi (Agni) qui, après avoir pris l'arc de la main du mort (du soma apavamâna), l'a donné à nous (sacrificateurs identifiés au soma pavamâna) qui sommes la demeure, l'éclat, la force, tu es en cela (nos libations), et nous voilà nous qui avons de bon mâles (de bon somas). Puissions-nous vaincre les obstacles qui sont dans la demeure (des éléments du sacrifice), qui sont sur nos pensées (qui empêchent nos libations de crépiter). »

M. Roth : « On descend maintenant le cadavre dans la fosse en exprimant le désir que la terre l'accueille affectueusement et lui offre une demeure agréable. »

10. — *upa sarpa mâtaram bhûmim etâm*
uruvyacasam pṛthivîṃ sucevâm,
ûrṇamradâ yuvatir dakšiṇâvata
eṣâ tvâ patu nirṛter upasthât.

Traduction Roth. — « Approche-toi de ta mère, la terre qui s'ouvre pour te faire un bon accueil. Pareille à une jeune fille, elle embrasse délicatement les pieux. Puisse-t-elle te préserver de la destruction ! »

Le premier pâda suffirait à lui seul pour démolir tout le laborieux échafaudage de M. Roth et à montrer qu'il ne s'agit ici ni d'enterrement, ni de cadavre. Est-ce à un cadavre, en effet, qu'on pourrait dire : « Circule sur cette terre (support, demeure = libation) qui est ta

Digitized by Google

mère[1] ? » Il s'agit évidemment du feu sacré gagnant de proche en proche la libation qui l'engendre. Le deuxième pâda est tout en épithètes de la terre-libation. Au troisième pâda, la jeune fille de celui qui fait l'oblation *(yuvatir dakṣiṇâvataḥ)* personnifie encore la libation considérée comme la fille du sacrificateur ou, plutôt, du soma qui est censé sacrifier spontanément. L'épithète *ûrṇamradâ* (peut-être « celle qui caresse l'enveloppé = Agni aja »), est obscure. Quatrième pâda : — « Que cette (jeune fille-libation) t'arrache (toi feu sacré) au sein de la non-production », c'est-à-dire qu'elle te donne la vie.

11. — *uc chvañcasva pṛthivi mâ ni bâdhathâḥ*
sûpâyanâsmai bhava sûpavâñcanâ,
mâtâ putraṃ yathâ sicâ-
bhy enam bhûma ûrṇuhi

Traduction Roth. — « Toi, terre, soulève-toi, ne lui sois pas étroite, afin qu'il y pénètre facilement, qu'il s'ajuste à toi. Recouvre-le, comme une mère qui enveloppe son fils dans son vêtement. »

Vrai sens. — La terre-libation est priée de se soulever, de ne pas comprimer le feu sacré. Au troisième pâda, *sic* est l'adjectif verbal de la racine de même forme qui signifie « arroser », — *sic* veut dire « ce qui arrose », l'eau de la libation, et le sens de la phrase est : « O terre-(libation), enveloppe le (le feu) avec ton flot, ta liqueur, comme une mère (que tu es) enveloppe son fils (le feu est celui de la libation). »

[1] Tel est en effet le seul sens possible du texte.

Digitized by Google

Ici encore le texte écarte absolument l'hypothèse des précédents interprètes. Le sens de « bord de vêtement » pour *sic* a été inventé de toute pièce aux trois passages du Rig-Véda où il se rencontre. D'ailleurs, l'idée que la terre est la mère de l'homme est-elle védique ?

12. — *uchvañcamânâ pṛthivî su tiṣṭhatu*
sahasram mita upa hi çrayantâm,
te gṛhâso ghṛtaçcuto bhavantu
viçvâhâsmai çaraṇâḥ santv atra.

Traduction Roth. — « Que la demeure de terre soit spacieuse et solide ; qu'elle soit bien supportée par mille piliers. Désormais, tu dois avoir ici ta maison et ton bien-être ; sois-y pour toujours en sécurité. »

D'un vers à l'autre, M. Roth traduit différemment le même verbe *(uc chvañc)*. Est-il un signe plus sûr qu'au moins dans l'un des deux cas son interprétation est fautive ? Vrai sens : — Pâda 1 : « Que la libation soulevée (par les flammes) se tienne bien debout. » Au second pâda, *mit* est un ἅπαξ λεγ. dont le sens probable est « celui qui construit » ; c'est, dans tous les cas, un passage dont il est prudent de réserver la traduction. — Pâda 3. « Que ces maisons (les demeures de la libation) soient arrosées par le ghṛta ». — Quant au 4e pâda, les discussions grammaticales que nécessiterait le texte risqueraient de m'entraîner trop loin et je me bornerai à affirmer pour l'instant que le sens en est conforme à celui du pâda qui précède.

D'après M. Roth, la cérémonie se termine par la pose d'une dalle, ou d'une planche, destinée à isoler le cadavre, à lui faire une sorte de chambre, en empêchant

Digitized by Google

que la terre qui recouvre la fosse ne soit mise directement en contact avec lui. C'est ce qu'indiquerait ce vers :

13. — *ut te stabhnâmi pṛthivîṃ tvat parîmaṃ logaṃ nidadhan no ahaṃ riṣam,*
etâṃ sthûṇâm pitaro dhârayantu
te'trâ yamaḥ sâdanâ te minotu.

Traduction Roth. — « Je soutiens la terre en la dressant autour de toi. Puissé-je n'encourir aucun mal en plaçant cette dalle ! Que les Pitris soutiennent pour toi cette colonne ; que Yama t'établisse ici une résidence ! »

Sens réel. — Pâda 1. Nous savons déjà que *pṛthivî* ne désigne pas la terre proprement dite. Il s'agit, comme aux vers 10 et 11, que la libation n'étouffe pas Agni naissant, qu'elle se soulève avec lui pour le laisser passer. — Pâda 2. *Loga*, cf. *roga*, est, selon toute vraisemblance, un synonyme de vajra ; ce mot désigne le tranchant (rac. *ruj)* de la flamme qui perce la libation. C'est ce que montre surtout l'unique passage du Rig-Véda, autre que celui-ci, où le même mot se rencontre [1]. Je traduis donc : « Que je ne (te) détruise pas (Agni aja, nominalement distingué de sa flamme) en déposant ce tranchant (dans la libation), — en l'allumant. » — Pâda 3. « Que les Pitris-somas fassent tenir debout cette colonne (de flammes). » S'il s'agissait d'une dalle, on ne parlerait pas de la dresser; il faudrait au contraire la coucher. — Pâda 4. « Que

[1] x, 28, 9, *adriṃ logena vy abhedam.*

Digitized by Google

ton jumeau (le soma) t'établisse ici (dans la libation) des demeures. » L'interprétation qu'on donne de l'hymne x, 14, où l'on représente Yama comme psychopompe, est en contradiction absolue avec celle qu'on propose pour ce pâda. Si Yama conduit les morts au ciel, il ne saurait établir leur domicile dans la tombe.

Vers final, sorte de conclusion ajoutée après coup, d'après M. Roth, et qui serait placée dans la bouche du mort[1] :

14. — *Praticîne mâm ahanî-*
śvâḥ parṇam ivâ dadhuḥ,
praticîṃ jagrabhâ vâcam
açvaṃ raçanayâ yathâ

Traduction Roth. — « Le jour est venu où l'on me déchire comme les plumes d'une flèche, derrière moi on a saisi ma voix, comme on arrête un cheval avec la bride. » C'est-à-dire j'ai été saisi brusquement par la Mort.

Vrai sens. — « Ils (les éléments du sacrifice) m'ont établi (moi, libation) comme l'aile de la flèche (la cause motrice, sous forme de flammes d'Agni comparé à une flèche) dans le jour-(feu) qui vient à moi. J'ai saisi la voix (du feu) dirigée vers moi, comme un cheval (Agni) au moyen d'une bride (la libation est pareille à la bride du cheval-Agni ; elle l'enlace au moment où il vient à sa rencontre en hennissant comme cheval ou en crépitant comme feu). »

[1] Sâyaṇa a renoncé à donner l'explication de ce vers d'aspect si énigmatique. Quant aux interprètes occidentaux, ils en ont proposé les traductions les plus diverses.

Digitized by Google

Je n'ajouterai qu'un mot à cet ensemble d'observations sur l'hymne qui précède et les commentaires dont il a été l'objet, c'est qu'il est incroyable qu'on ait pu asseoir des théories sérieuses sur des hypothèses aussi subjectives et sur des interprétations où les textes ont été sollicités et souvent, disons-le, torturés à ce point. On nous en a imposé en s'en imposant. Les fauteurs de ces rêveries peuvent leur rester fidèles, mais qu'on nous permette de les secouer d'une manière définitive après en avoir dissipé le mirage.

Je crois pouvoir me dispenser d'expliquer tout au long l'hymne x, 14, qui est aussi considéré comme funéraire. Si l'on admet ces deux hypothèses, dont je crois avoir établi la justesse, à savoir : 1° que Yama signifie toujours le jumeau (celui de la libation, c'est-à-dire Agni, ou celui du feu, c'est-à-dire Soma), et 2° que les Pitris sont les pères somas, cet hymne perd tout le caractère particulier qu'on a cru lui trouver pour rentrer dans l'analogie générale des hymnes du sacrifice [1].

A propos du même hymne, on a fort discuté la ques-

[1] Du reste, Yama, comme les Pitris, est personnifié çà et là par artifice de style, et dans ce cas il peut jouer un rôle indépendant, mais toujours en rapport avec son origine, c'est-à-dire qui peut s'exercer à côté de celui de l'élément sacré qu'il symbolise ; il en est ainsi, par exemple, au vers 8 de l'hymne en question où le sacrificateur dit à Agni, qu'il aurait désigné probablement sous le nom de Yama, s'il n'avait pas sous-entendu le vocatif : *sam gachasva pitṛbhiḥ sam yamena.... parame vyoman*, « viens au moyen des Pitris et dans leur compagnie, au moyen de (ton) jumeau et dans sa compagnie, au sommet du sacrifice. » Yama, ici, est identique aux Pitris.

Digitized by Google

tion de savoir quels sont les deux chiens bigarrés, appelés Sârameyas, pourvus de quatre yeux, qui sont les messagers de Yama (vers 10-12).

Comme tous les couples védiques, ils correspondent à *dyâvâpṛthivî* et symbolisent l'union de la libation et du feu. Ils sont figurés par des chiens à cause de leurs aboiements = les crépitements[1]. Leur nom, « les issus de *saramâ*[2] », indique simplement qu'ils ont la même nature que leur mère. S'ils sont bigarrés, c'est que l'un est blanc et l'autre noir, ou qu'ils proviennent de la combinaison du feu brillant avec la libation obscure *(cf.* le couple *naktoṣâsâ)*. Agni est invité à courir devant eux, à les précéder (x, 14, 10) ; ils s'emparent du chemin (de la route des libations) qui marche *(pathirakṣî)*; c'est avec eux que Yama-Soma établit Agni, qu'il le délivre[3] ; en tant que chiens, ils ont des narines qui sont larges *(urûṇasau)*, ils se délectent de l'*asu* = le soma vivifiant *(asutṛpâ)*, ils vont à la suite des mâles[4] (somas). Le sacrificateur les invoque pour qu'ils lui fassent voir le soleil (du sacrifice) et qu'ils rendent le souffle (du sacrifice ; ce qui l'anime, le soma) brillant[5] (ou bruyant).

[1] *Cf.* hymne VII, 55, 2-3, où il est question aussi d'un Sârameya bigarré et qui aboie.

[2] La courante, la rapide, l'agitée (rac. *sar)*. Saramâ personnifie la libation enflammée (hymne x, 107).

[3] *Tâbhyâm enam pari dhehi râjant svasti câsmâ anamîvam ca dhehi* (x, 14, 11).

[4] *Carato janân anu* (x, 14, 12).

[5] *Tâv asmabhyam dṛçaye sûryâya punar dâtâm asum adyeha bhadram* (id. ibid.).

Digitized by Google

Rien encore dans ce mythe ne s'applique donc, soit aux morts eux-mêmes, soit au dieu qui les gouverne dans les régions infernales, ou plutôt qui les gouvernera quand toutes les idées que contiennent ces textes auront été développées et transformées par l'exégèse brâhmanique.

Ajoutons d'une manière générale que les passages des Védas où les savants d'Occident ont cru trouver, à la suite des Hindous, les traces les plus sûres du culte des morts ne les concernent pas davantage, malgré l'emploi qui en a été fait en ce sens dans la liturgie postérieure, que le *De profundis* n'avait trait primitivement à des cérémonies funèbres, en dépit de son attribution aux offices des trépassés, dans les rites chrétiens.

Nous allons arriver à une constatation analogue en ce qui regarde les formules védiques qui se rapporteraient, de l'avis des interprètes, à la vie future et à l'immortalité dont l'âme jouit dans le ciel après la mort. Nous commencerons, à cet effet, par reprendre après Bergaigne *(Rel. Véd.*, I, 192 *seqq.)* l'explication d'une partie de l'hymne IX, 113 où, au dire de ce savant, « la croyance à l'immortalité, et à l'immortalité obtenue par Soma, est exprimée dans les termes les plus clairs. »

Vers 6. — *yatra brahmâ pavamâna*
candasyâṃ vâcaṃ vadan,
gravṇâ some mahîyate
somenânandaṃ janayann
indrâyendo pari srava.

Traduction Bergaigne : — « Là où le prêtre (céleste,

Digitized by Google

Brahmâ ?), ô toi qui te clarifies, prononçant des paroles rhytmées, presse magnifiquement le soma avec la pierre, répandant la joie avec ce Soma, coule, ô Indu (Soma), pour Indra. »

Vrai sens. — « Celui (Agni) dans lequel le fortifiant[1], ô (Soma) allumé, faisant entendre une voix sonore est élevé au moyen de la liqueur[2] qui est dans le soma, en produisant un bruit (joyeux)[3] avec le soma, coule autour (de lui), ô Indu (Soma), pour Indra. »

7. — *yatra jyotir ajasram*
yasmin loke svar hitam,
tasmin mâm dhehi pavamânâ-
mṛte loke akšita, etc.

Trad. Bergaigne : — « Là où est la clarté impérissable, dans le monde où est déposée la lumière, dans ce monde immortel et indestructible, ô toi qui te clarifies, place-moi. »

Vrai sens : — « Dans celui où est une lumière qui n'est pas empêchée, dans cet éclat[4] où le soleil(-feu) est placé, là établis-moi (=ma libation), ô soma allumé, — dans cet éclat non mort (vif), qui n'est pas anéanti

[1] Sur le sens de *brahman*, voir *Le Rig-Véda et les Orig.*, p. 144 *seqq.*

[2] Sur le sens de *gravan*, voir *id. ibid.*, p. 141. — Bergaigne aurait été bien embarrassé, je suppose, de faire le mot à mot du 2e pâda à vue de sa traduction.

[3] La rac. *nand*, doublet de *nad*, a sans doute le même sens primitif que celle-ci.

[4] Ou « dans cet espace lumineux » ; *loka*, antérieurement *roka*, est un dérivé de *ruc*, « briller ».

Digitized by Google

(qui est en pleine vigueur), coule, ô Indu, toi qui l'environnes, pour Indra. »

8. — *yatra râja vaivasvato*
yatrâvarodhanaṃ divaḥ,
yatrâmûr yahvatîr âpas
tatra mâm amṛtaṃ kṛdhi, etc.

Trad. Bergaigne : — « Là où est le roi fils de Vivasvat (Yama), là où est la partie la plus reculée du ciel, là où sont ces eaux lointaines toujours jaillissantes, en ce lieu rends-moi immortel. »

Vrai sens : — « Celui dans lequel est le brillant issu de Vivasvant[1], celui dans lequel est l'enveloppe du ciel[2], celui dans lequel sont ces eaux[3]...., dans celui-là rends-moi non mort, ô Indu, coule pour Indra, toi qui l'environnes. »

L'objet de ce vers, comme des précédents, est Agni dans lequel s'absorbe Soma.

9. — *yatrânukâmaṃ caraṇaṃ*
trinâke tridive divaḥ,
lokâ yatra jyotiṣmantas
tatra mâm amṛtaṃ kṛdhi, etc.

Trad. Bergaigne : — « Là où l'on se meut à son gré, dans le triple firmament, dans le triple ciel du ciel, là où sont les mondes resplendissants, en ce lieu rends-moi immortel. »

[1] Le roi (le brillant ou le conducteur) fils de Vivasvant (celui qui s'efforce de briller, personnification du Soma pavamâna) est un autre nom de ce même Soma pavamâna.

[2] L'enveloppe du ciel(-feu) est la libation.

[3] Ces eaux (que le sacrificateur verse), celles de la libation.

Digitized by Google

Vrai sens : — « Celui dans lequel est l'actif dont le désir est conforme (au sien propre, — le soma rapide qui recherche le feu et que le feu recherche), — dans celui qui a les trois cieux... du ciel[1], — celui dans lequel sont les lumières étincelantes, dans celui-là rends-moi non mort, ô Indu, etc. »

10. — *yatra kâmâ nikâmâç ca*
yatra bradhnasya viṣṭapam,
svadhâ ca yatra tṛptiç ca
tatra, etc.

Trad. Bergaigne : — « Là où sont les objets de tous les désirs, là où est le séjour élevé du brillant, là où l'on se rassasie de la *svadhâ* (offrande aux mânes), en ce lieu rends-moi immortel. »

Vrai sens : — « Celui dans lequel sont les désirs[2]..., celui dans lequel est le support du brillant[3], celui dans lequel est l'oblation et le rassasiement[4], dans celui-là rends-moi non mort, ô Indu. »

11. — *yatrânandâç ca modâç ca*

[1] Périphrase métaphorique pour désigner Agni qui est le ciel, ou les trois cieux du sacrifice, selon qu'on le considère au singulier ou au pluriel ; de là une distinction purement verbale entre le ciel-Agni et l'Agni aux trois cieux et la possibilité de dire, en jouant sur les mots, que l'un appartient à l'autre, ce qui revient à constater leur identité.

[2] Les mots *kâma* et *nikâma* sont employés ici dans un sens analogue à celui de *anukâma* au vers précédent, c'est-à-dire qu'ils s'appliquent aux éléments du sacrifice.

[3] Voir sur cette expression, *Le Rig-Véda et les Origines, etc.*, p. 112.

[4] Ce qui rassassie, à savoir le soma.

Digitized by Google

mudaḥ pramuda âsate,
kâmasya yatrâptâḥ kâmâs
tatra, etc.

Traduction Bergaigne : — « Là où sont les joies, les plaisirs, les satisfactions, là où le désir atteint ses objets, en ce lieu rends-moi immortel. »

Vrai sens : — « Celui dans lequel sont les cris (de joie), les jubilations[1]....., celui dans lequel les objets de l'amour (les libations) de l'amant (le feu sacré) sont obtenus, là rends-moi non mort, ô Indu[2]. »

Indépendamment de l'hymne dont il vient d'être question, le seul passage védique de quelque importance où l'on ait cru voir une allusion au ciel considéré comme un lieu de délices dans lequel séjournaient les dieux et les Pitris, est le vers 1 de l'hymne 135 du dixième livre du Rig-Véda :

yasmin vṛkše supalaça
devaiḥ sampibate yamaḥ,
atra no viçpatiḥ pitâ
purâṇân anu venati.

Grassmann l'a traduit en ces termes: « Sur l'arbre aux

[1] Allusion aux crépitements; tous les substantifs du premier hémistiche sont synonymes les uns des autres.

[2] Une remarque générale à faire sur l'ensemble de ce morceau, c'est qu'il est tout à fait invraisemblable que les félicités célestes aient été conçues dès le début d'une manière aussi abstraite et aussi vague que sembleraient l'impliquer ces textes, d'après les interprétations courantes. Les descriptions des Champs-Elysées chez les auteurs de l'antiquité classique, quoique relativement peu anciennes, présentent, au contraire, des traits concrets et précis.

Digitized by Google

belles feuilles où Yama boit avec les dieux, là le père de notre race s'incline vers les pères d'autrefois. » Mais le véritable sens en est : « L'arbre aux belles feuilles (le feu aux belles flammes) dans lequel le jumeau (de la libation) boit au moyen et en compagnie des dieux (ses flammes); dans cet arbre, le père (de nous, qui vient de nous, — le soma), le maître de la demeure, s'attache à suivre celles qui sont en avant (les flammes d'Agni). »

A l'époque brâhmanique et d'après une méthode d'interprétation que nous retrouvons partout comme cause principale du changement qu'ont subi alors les idées védiques, les mots *pitaro naḥ* ont été entendus dans le sens qui s'offrait tout d'abord à l'esprit, et les Pitris sont devenus, sinon exclusivement les ancêtres divinisés, du moins une catégorie de personnages divins vaguement conçus comme les parents des hommes[1] et auxquels on a rattaché le culte des morts. Les catégories entre lesquelles Manou, dans le passage qui vient d'être cité en note, répartit les Pitris, nous fournit la preuve évidente de l'influence directe exercée par l'hymne du

[1] Voir surtout Manou, III, 192-201. Le caractère ambigu des Pitris dans le brâhmanisme tient sans doute à l'influence des nombreux passages des Védas où ils sont plus ou moins identifiés aux devas. Il semble qu'on s'est demandé s'ils étaient des dieux ou des hommes et qu'on a tranché la difficulté en en faisant les ancêtres des uns et des autres (et même de toutes les hiérarchies mythiques, M., III, 194-199) et en les considérant comme des divinités primordiales *(pûrvadevatâḥ*, M., III, 192) tout en leur donnant les Rishis pour pères (M., III, 194 et 201).

Digitized by Google

Rig-Véda, x, 15, sur les conceptions qui s'y rattachent. Parmi ces catégories, celles des Barhišads, des Agniśvâttas, des Agnidagdhas, des Anagnidagdhas et des Saumyas tirent leur nom, et en même temps leur origine, d'épithètes que les Pitris reçoivent dans l'hymne précité. Il n'est pas douteux que toutes les oblations prescrites à leur intention à propos de la cérémonie appelée *çrâddhâ* dans le troisième livre de Manou ne sont que la mise en pratique d'une manière régulière des offrandes dont il est question à propos d'eux dans ce même hymne[1].

D'autres applications aussi évidentes des textes védiques entraînant avec elles la preuve que la liturgie découle d'eux et du sens, le plus souvent arbitraire, qu'on leur a attribué, se constatent à propos de différentes prescriptions des rituels. Citons tout particulièrement celle où, d'après les *Gṛhya-Sûtras* d'Açvalâyana (IV, 2), le beau-père du mort doit, à un certain moment de la cérémonie funèbre prendre son arc, si c'était un guerrier, en récitant le vers x, 18, 9 du Rig-Véda[2]. Plus curieuse peut-être encore est, au même point de vue, la règle *(id., ibid.)* d'après laquelle on doit se munir pour la même cérémonie d'une vache ou d'une chèvre, dont on placera la graisse au moment de la crémation sur le visage du mort, en récitant le vers x, 16, 7 du Rig-Véda[3]. Comme les vaches dont parle le texte

[1] *Cf.* Açvalâyana, *Gṛhya-Sûtras*, 14, 1.

[2] *Cf.* ci-dessus p. 241.

[3] Une analogie extraordinaire nous est fournie par les vers d'Homère *(Il.*, XXIII, 166-9) où le poète représente Achille enve-

Digitized by Google

sont bien certainement des vaches-libations, nous prenons ici sur le fait la substitution d'une victime animale aux libations primitives.

Il est infiniment probable, d'ailleurs, que la crémation elle-même n'est que la mise en pratique d'indications qu'on a cru lire dans les textes sacrés, tels que, par exemple, différents passages de l'hymne x, 16, qu'on récitait au moment où le cadavre était livré aux flammes (Açv., *Gṛh.-S.*, IV, 4). On ne saurait dire, en effet, que cette pratique soit naturelle ; on ne saurait non plus en attribuer l'origine à des préoccupations d'hygiène. Comme tous les autres détails des cérémonies funéraires (surtout les détails théoriques, tels que celui-ci dont l'usage n'a jamais été général), il y a tout lieu de croire que la crémation est le résultat d'une interprétation en conséquence des anciens chants sacrés [1].

En Grèce, comme dans l'Inde, la crémation des morts

loppant le cadavre de Patrocle, sur le bûcher qui va le consumer, avec la graisse des brebis et des bœufs qu'on a égorgés à cet effet. Ces détails ne peuvent avoir été suggérés que par des passages des hymnes liturgiques de la Grèce où se trouvaient des formules conçues à peu près dans les mêmes termes que celles des chants védiques.

[1] Dans la *Bṛhad-Araṇyaka-Upanishad*, VI, 2, 14, la crémation des cadavres est assimilée au sacrifice. — Le rituel des funérailles, tel qu'il ressort des *Gṛhya-Sûtras* d'Açvalâyana, ressemble beaucoup, avec les récitations de passages d'hymnes védiques dont il est parsemé, à nos offices des morts. Il est à remarquer pourtant qu'à suivre les interprétations que les brâhmanes ont données de ces passages ils portent un caractère plus nettement spiritualiste que les psaumes et les hymnes correspondants de la liturgie chrétienne.

Digitized by Google

a certainement eu pour principe la confusion qui s'est produite, soit entre les (éléments) morts du sacrifice et les morts réels, soit entre les pères du sacrifices et les pères des hommes. Toutefois, nous trouvons dans Homère l'indication d'une théorie sur l'incinération qui, tout en se rattachant à cette cause première, a fini par revêtir une physionomie *sui generis*. Le cadavre du mort doit être brûlé pour que son souffle (ψυχή) puisse pénétrer dans l'Hadès. Tant que cette cérémonie n'a pas eu lieu pour Patrocle, par exemple[1], les souffles des morts ne lui permettent pas d'aller au delà du fleuve qui forme la limite du sombre royaume, et il erre à ses portes. Si l'on rapproche ce passage de celui de l'*Odyssée*, XXIV, 1 *seqq.*, où le poète représente Hermès faisant traverser l'Océan à l'aide de sa baguette d'or aux souffles des prétendants qu'Ulysse vient de tuer et les introduisant dans l'Hadès[2], il devient infiniment probable que le feu du bûcher de Patrocle remplit le même rôle que la baguette d'Hermès. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un symbole du feu sacré qui pénètre les libations et conduit au-dessous d'elles, dans les sombres régions qui s'identifient avec l'Hadès, le mort ou, plutôt, ce qui est censé rester de lui[3] (le souffle qu'il a exhalé après

[1] *Il.*, XXIII, 71 *seqq.*

[2] Désigné en propres termes au vers 204.

[3] Les morts sont quelque chose, puisqu'ils habitent dans l'Hadès, puisque Hermès les y conduit, puisqu'ils y agissent et qu'ils y parlent, puisqu'on peut les en faire sortir, etc.; mais ce quelque chose n'est pas le corps, puisqu'on le brûle. Ce sera, soit le souffle ou la respiration (ψυχή) qui, justement, se sépare du

Digitized by Google

qu'il a cessé de vivre et que son corps a été réduit en cendres). Ces idées sont conformes d'ailleurs à celles-ci que nous connaissons déjà : l'Hadès est le séjour des morts, ce séjour n'est accessible qu'au feu sacré; donc c'est celui-ci, ou un substitut symbolique, qui doit remplir les fonctions de psychopompe [1].

D'ailleurs, la crémation du cadavre de Patrocle est, à vrai dire, un sacrifice en plusieurs actes. J'entends que le poète en a multiplié les détails en juxtaposant différentes descriptions du sacrifice empruntées, sans doute, aux textes liturgiques dont une bonne partie du poème est tirée. On distingue facilement les suivantes :

1° (vers 30-34) [2]. Des bœufs, des brebis, des chèvres et des porcs sont égorgés; la flamme d'Héphaistos les

corps au moment de la mort et qui peut d'autant mieux caractériser la survie dans l'Hadès qu'il est le signe par excellence de la vie terrestre; soit l'image (εἴδωλον), l'ombre, dont on peut admettre la survivance, attendu qu'on ne la voit pas périr et qu'elle conserve aux morts leur physionomie d'autrefois et les rend reconnaissables dans l'Hadès. Il ne faut pas oublier, en tout cas, qu'au point de vue liturgique la ψυχή, comme l'*asu* et l'*âtman* des hymnes védiques, est primitivement le nom métaphorique de la libation qui vient *animer* le feu sacré (personnifié par Erôs dans le mythe célèbre que nous a fait connaître Apulée).

[1] En pareille matière, le texte d'Homère (ou les hymnes perdus sur lesquels il reposait) a fait autorité dogmatique (comme celui des hymnes védiques). Une preuve bien éloquente de la foi qu'on ajoutait encore au siècle de Périclès à la nécessité de donner une sépulture aux morts, est le châtiment capital que les Athéniens infligèrent à leurs généraux coupables d'avoir négligé de le faire après une victoire navale.

[2] *Il.*, XXIII.

Digitized by Google

cuit et les étend[1], et le sang coule autour du cadavre.

2° (vers 109-110). — Μυρομένοισι δὲ τοῖσι φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἠὼς ἀμφὶ νέκυν.

Sens épique : « L'aurore aux doigts de rose brilla pour ceux-là (Achille et ses compagnons) qui pleuraient autour du mort. »

Sens liturgique : « L'aurore (-flamme) aux doigts rouges brilla autour du mort (la libation inactive) par l'effet de leurs pleurs (la libation allume le feu sacré). »

3° (vers 135). — Θριξὶ δὲ παντα νέκυν καταείνυον.

« Ils enveloppent le mort tout entier avec (leurs) cheveux (les flammes qu'ils symbolisent[2]). »

[1] Τανύοντο διὰ φλογός Ἡφαίστοιο. La formule vise encore les libations ; ce sont elles que la flamme étend. Quant au sang, l'idée en a été entraînée par celle des victimes animales. En réalité, le sang correspond aux libations. De même que (comme dans les hymnes védiques) les bœufs, brebis, chèvres, etc., dont il s'agit sont des libations comparées au lait que fournissent ces animaux, on a tout lieu de penser que l'idée des douze jeunes Troyens immolés par Achille sur le bûcher de Patrocle (vers 22 et 175) vient de métaphores liturgiques prises au propre d'après lesquelles les libations désignées au masculin recevaient (toujours comme dans le Véda) des noms correspondants au sanscrit *vîra*, *çûra*, *manusa*, etc. Une chose sûre, c'est qu'il ne faut pas y voir la preuve de sacrifices humains *primitifs*. Même remarque pour les *sept* jeunes filles et les *sept* jeunes garçons d'Athènes sacrifiés au Minotaure (le taureau-penseur), image des libations crépitantes ou du soma pavamâna que nourrissent les sept femelles et les sept mâles ; et pour les victimes humaines immolées par les premiers habitants du sol romain à Saturne ou à Dis Pater dans le culte des Argées (voir Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 100 et 275, et le texte si curieux de Macrobe que l'auteur cite à ce propos).

[2] Semblable explication pour la chevelure d'Achille, que le

Digitized by Google

4° (vers 163-177). — Le bûcher est dressé, on y place le cadavre, on l'enveloppe dans la graisse des brebis et des bœufs, on répand sur lui du miel et de l'huile, etc.

5° (vers 196-197). — Achille fait d'abondantes libations pour favoriser la venue de Borée et de Zéphyr, qui activeront les flammes et faciliteront la combustion du cadavre [1].

6° (vers 218-225). — Achille passe la nuit à répandre des libations de vin en appelant la ψυχή de Patrocle et, ce faisant, « il gémissait en brûlant les os de son ami, en *serpentant sur le combustible*, en poussant des cris violents [2]. » Les derniers vers nous représentent un Achille qui a conservé tous les caractères directs et pittoresques d'une personnification du feu sacré.

7° (vers 243). — La φιάλη d'or et la double couche de graisse, dont les compagnons d'Achille se servent pour recueillir et envelopper les ossements de Patrocle retrouvés dans les cendres du bûcher, sont encore des symboles des flammes alimentées par des matières adipeuses qui constituaient le sacrifice [3].

héros met dans les mains de Patrocle, au vers 152. Le fait que cette chevelure était destinée d'abord au fleuve Sperchius (image des libations) ne laisse aucun doute sur sa véritable nature.

[1] *Cf.* Agni *vâtacodita*, RV., I, 58, 5 et 141, 7. Les vents mythiques appartiennent au même ordre de conceptions que l'*asu*, l'*âtman*, la ψυχή, etc.

[2] ...Ἀχιλεύς ἑτάροιο ὀδύρετο ὀστέα καίων,
Ἑρπύζων παρὰ πυρκαιήν, ἀδινὰ στεναχίζων.

[3] *Cf.* la cruche brillante *(çvetam kalaçam)* enduite (du lait) des vaches *(gobhir aktam)* dont il est question RV., IV, 27, 5.

Digitized by Google

8° Nouvelle et dernière description du sacrifice appliquée cette fois à l'inhumation de l'urne qui contient les restes de Patrocle (vers 255-257).

τορνώσαντο δὲ σῆμα, θεμείλιά τε προβάλοντο
ἀμφὶ πυρήν· εἶθαρ δὲ χυτὴν ἐπὶ γαῖαν ἔχευαν.

Sens traditionnel : « Ils marquent la place de la tombe, creusent les fondements autour du bûcher, et élèvent la terre en monceau. »

Sens liturgique : « Ils font tourbillonner (?) le signe (le feu sacré qui brille) ; ils jettent les bases (du feu sacré) autour du bûcher, puis ils versent la libation sur la terre(-base) », ou ils versent la terre = la base liquide[1].

Viennent ensuite les jeux funèbres dans lesquels il s'agit de se disputer des prix qui consistent tous dans les emblèmes habituels des richesses du sacrifice, bas-

[1] Voir ci-dessus p. 70. Il est infiniment probable que le sens primitif (conservé partiellement) de θάπτω *(cf.* sc. *tap)* est « brûler (un mort) ». De même τύμβος pour *τυμφος*, *cf.* τύφω, « allumer, fumer » est de la même famille de mots et signifiait primitivement le feu allumé autour du cadavre qu'on voulait incinérer. C'est ainsi seulement qu'on peut rendre compte de l'expression homérique τύμβον χεύαμεν, *Od.*, XXIV, 80 *(cf.* τυμβοχοῆς, ὅτε, etc. *Il.*, XXI, 323) répandre ou étendre un τύμβος, c'est-à-dire verser la libation qui doit l'allumer ou le développer. C'est parce que le τύμβος commun d'Achille et de Patrocle n'est autre que le feu du sacrifice qui les consume, qu'il a été répandu autour d'eux (ἀμφ'αὐτοῖσι... τύμβον χέυαμεν'), qu'il est sur le bord de l'Hellespont (ἀκτῇ ἔπι προὔχούσῃ, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ) et qu'il brille au loin (τηλεφανής). Ce passage *(Odys.*, XXIV, 80 *seqq.)* est le meilleur commentaire de celui qui concerne le prétendu enterrement de Patrocle.

Digitized by Google

sins, trépieds, chevaux, mulets, bœufs, belles femmes, fer brillant, destinés aux héros qui personnifient les flammes sacrées. La provenance de ces prix contribue du reste à nous renseigner sur ce qu'ils symbolisent. A la suite des funérailles de Patrocle, ils sont apportés des vaisseaux *(Il.*, XXIII, 259); pour celles d'Achille, c'est Thétis qui les fournit *(Odys.*, XXIV, 85-6). Dans les deux cas, ils sont en rapport d'origine avec des choses de la mer ou avec la divinité qui la représente et, par cela même, représente la libation.

Les jeux funèbres sont donc eux aussi sortis du sacrifice et par là s'expliquent et leur caractère religieux et l'extension qu'ils ont prise aux belles époques de la Grèce, quand ils ont revêtu la forme sous laquelle ils étaient célébrés à Olympie, à Pise, à Corinthe, etc. [1].

Un mythe qui concorde avec tout ce qui précède est celui de la toile de Pénélope destinée à ensevelir Laerte. Cette toile *(Odys.*, XXIV, 129 *seqq.)* qui, tissée pendant le jour, est détruite pendant la nuit, et qui jette

[1] Les formules si fréquentes des hymnes védiques, où les flammes sacrées sont représentées sous la figure de chevaux et de chars qui transportent ou gagnent des richesses, ont eu certainement leurs analogues dans les chants sacrés de la Grèce et c'est de là que, selon toute vraisemblance et par une sorte de mise en scène des descriptions qu'ils contenaient, sont nées les luttes à la course, etc., célébrées par Pindare. Ces formules expliquent aussi, en ce qui concerne l'Inde, comment MM. Pischel et Geldner ont pu croire à des courses védiques : on a fini, il est vrai, par y aboutir, mais en Grèce seulement et longtemps après la période des hymnes.

Digitized by Google

un éclat semblable à celui du soleil ou de la lune, est évidemment l'analogue des tissus védiques que développent les flammes sacrées et, par conséquent, nous sommes ramenés par là à une nouvelle figure de ces flammes enveloppant les morts liturgiques.

L'identification des pères du sacrifice avec les ancêtres ou les morts a eu pour conséquence, nous le savons déjà, de produire la substitution en faveur de ceux-ci du culte dont ceux-là étaient l'objet. C'est par cette substitution que s'expliquent, non seulement les libations que l'on répandait sur la tombe des morts, mais aussi les offrandes de nourriture (substituées aux libations) déposées dans le sépulcre à leur intention [1]. Quant aux repas funèbres auxquels prenaient part seulement les plus proches parents du défunt et dont l'usage était commun aux Hindous, aux Grecs et aux Latins, l'origine en repose certainement sur la tendance antique que nous avons constatée si souvent de mettre en œuvre ou de dramatiser, dans l'acception étymologique du mot ὀρᾶν, le sens apparent des formules sacrées. Les fils (et les petits-fils, etc.), exécuteurs naturels des rites consacrés aux pères, jouaient le rôle de ceux-ci en se partageant, dans un festin solennel, les chairs des victimes qui leur étaient destinées. Les mots grecs et latins πατριάζειν, *parentare*, qui désignaient ces cérémonies, suffisent à prouver qu'en Grèce et à Rome, aussi bien

[1] Sur ces offrandes, voir Ovide, *Fastes*, II, 533 *seqq.*; Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, liv. I, ch. III; Guhl et Koner, *Das Leben der Griechen und Römer*, etc.

Digitized by Google

que dans l'Inde, c'est de l'emploi du mot « père » dans les anciennes formules sacrées que procède le culte des morts [1].

Une dernière considération, fort importante du reste, qui milite en faveur de la théorie à la démonstration de laquelle ce chapitre est consacré, est celle-ci. Dans les hymnes védiques, ou plutôt dans l'usage qu'en a fait le brâhmanisme pour l'établissement du culte des morts, Agni est tout différent des Pitris et, si l'on voit bien comment la conception de ces derniers se rattache aux idées relatives au feu du sacrifice, rien ne permet d'admettre l'inverse et de supposer que le culte du dieu-feu soit issu de la religion des ancêtres ou des morts. Mais si l'on examine les rapports mutuels des croyances correspondantes dans l'antiquité classique et surtout chez les Romains, on constatera avec Fustel de Coulanges [2] que « foyer, démons, héros, dieux Lares, tout cela était confondu » ; puis, que parmi les désignations communes aux divinités du foyer et à celles qui représentaient les morts, à savoir les mots Mânes, Lares et Pénates [3], aucune ne s'applique étymologiquement à ces derniers. En écartant *a priori*, comme on doit le faire, l'hypothèse d'après laquelle, en vertu de tout ce

[1] Les formules d'adieu aux morts, χαῖρε, *vale*, « agite-toi, sois fort » seraient absurdes si l'on ne pouvait admettre qu'elles s'appliquaient d'abord aux pères du sacrifice.

[2] *La Cité antique*, liv. I, ch. III.

[3] Voir ci-dessus, p. 132, pour l'étymologie des mots *manes* et *lares*. Quant au mot *penates* pour **pvenates*, je suis porté à le rapprocher du sanscrit *punantas*, « les (somas) flambants ».

Digitized by Google

qui précède, la confusion en question serait antérieure à la distinction si nettement établie dans les textes védiques, on est bien forcé de conclure que Mânes, Lares et Pénates sont des expressions synonymes dont le sens primitif concernait exclusivement les flammes sacrées à peine personnifiées, et que si, par la suite, ces mêmes expressions ont été appliquées simultanément aux flammes et aux ancêtres divinisés, c'est que ceux-ci étaient d'abord identiques à celles-là ou, en d'autres termes, que chez les anciens Latins, comme chez les anciens Hindous, les hymnes sacrés appelaient pères les éléments ignés du sacrifice et que, de part et d'autre, le culte des morts en est sorti par la substitution de l'idée des pères réels à celle des pères liturgiques. D'autres observations nous avaient déjà conduit aux mêmes conséquences ; en partant de points différents nous aboutissons au même but, et les preuves qui ressortent d'un pareil accord nous semblent obtenir par là une valeur démonstrative toute particulière.

Digitized by Google

CHAPITRE X

LA CONDITION DES AMES APRÈS LA MORT. — LA TRANSMIGRATION ET LA DÉLIVRANCE

Si les croyances religieuses à leur début étaient la conséquence de processus psychologiques réguliers, rien ne serait plus difficile à expliquer, ce semble, que la manière dont a pu naître la doctrine de la transmigration des âmes. Cette doctrine est le contraire même, en effet, des données du sens commun. Tout ce que la nature nous apprend sur la mort, c'est qu'elle met fin à la vie et d'une façon que chacune des circonstances qui l'accompagnent contribue à présenter comme définitive. L'homme revit par ses fils, mais non pas par lui-même : telle est la dure et claire leçon que nous donnent les choses en pareille matière. Il n'en est pas moins vrai pourtant que la foi dans des renaissances successives, que la mort ne fait qu'interrompre périodiquement, est la base des religions issues des Védas et qu'elle se retrouve en Grèce chez les Orphiques, les Pythagoriciens[1] et les initiés aux mys-

[1] Ὅτι παλαιὸς ὁ λόγος, ὀρφικός τε γὰρ καὶ πυθαγόρειος, ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα, καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων, καὶ τοῦτο κύκλῳ πολλάκις. — Olympiodore, *Comm. sur le Phédon.* Voir aussi Ovide, *Métam.*, xv.

Digitized by Google

tères. Une idée aussi extraordinaire et qui méritait, en tout cas, de rester à l'état de paradoxe est devenue un dogme; mais cette métamorphose n'est pas de nature à trop nous étonner, étant donné ce que nous savons déjà des circonstances auxquelles est due l'origine des principales conceptions d'ordre transcendant parmi les peuples de notre race. La théorie de la métempsychose ou de la transmigration ne procède pas de causes différentes de celles qui ont donné naissance aux formes de la pensée religieuse que nous connaissons déjà. En un mot, elle a pour point de départ la même équivoque d'où le culte des ancêtres est sorti. Au point de vue du sacrifice, les vivants viennent des morts, ou plutôt ce sont les morts qui vivent ou qui revivent; *martâsaḥ santo amṛtatvam ânaçuḥ*, « étant morts, ils ont obtenu la non mortalité (= la vie) », dit un texte[1] que j'ai déjà eu occasion de citer et qui peut être considéré comme contenant, à côté de bien d'autres analogues, le germe de la doctrine. Ce germe s'est développé au gré de différentes formules accessoires dont nous allons étudier les principales.

Au vers du Rig-Véda, x, 2, 7, le sacrificateur supplie Agni allumé de briller en suivant le chemin qui forme la voie des Pères[2] *(pitṛyâṇa)*. Cette voie est évidemment celle des somas pavamânas ou des flammes elles-mêmes.

[1] RV., I, 110, 4.

[2] panthâm anu pravidvân pitṛyâṇam
dyumad agne samidhâno vi bhâhi

Dans la *Praçna-Up.*, I, 9, le pitṛyâṇa est identifié à la *rayi*, c'est-à-dire au soma (pavamâna).

Digitized by Google

Dans les Upanishads[1], où apparaît pour la première fois la théorie de la transmigration, le pitṛyâṇa, qui s'oppose, comme nous le verrons ultérieurement, au *devayâna*, est devenu la désignation du circuit qu'effectuent les morts pour revenir à la vie. Le texte suivant tiré de la *Bṛhad-Araṇyaka-Upanishad*[2] indique les conditions et les étapes de ce voyage transporté inconsciemment du domaine du sacrifice dans celui de l'humanité :

« Ceux qui conquièrent les mondes *(loka)* au moyen du sacrifice, de la libéralité et de la pénitence, passent dans la fumée, de la fumée dans la nuit, de la nuit dans la quinzaine lunaire décroissante, de la quinzaine lunaire décroissante (ou obscure) dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le sud, de ces six mois dans le monde des Pères, du monde des Pères ils passent dans la lune. Ayant atteint la lune, ils deviennent la nourriture. Là, les dieux, de même qu'ils mangent le roi Soma en disant « crois, décrois », les mangent. Lorsque cette (nourriture ?) qui est la leur (celle des dieux) passe au delà, ils (ceux qui transmigrent) s'unissent à l'éther, de l'éther ils vont dans l'air, de l'air dans la pluie, de la pluie dans la terre. Ayant atteint la terre, ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau versés dans le feu de l'homme, puis ils

[1] Sur ces ouvrages, voir mes *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes.

[2] IV, 2, 16. Cf., *Chând-Up.*, V, 10, 3-9 ; *Kauśîtaki-Up.*, I, 2 ; *Praçna-Up.*, I, 9.

Digitized by Google

naissent dans le feu de la femme. Se redressant, ils suivent ainsi le mouvement des mondes[1]. »

Si nous analysons maintenant ce passage au point de vue de la valeur védique des expressions dont il est composé, nous y trouverons la preuve de l'exactitude de ce qui a été affirmé précédemment sur l'origine de la théorie dont nous nous occupons.

1° Vaincre ou gagner les lokas par le moyen du sacrifice (c'est-à-dire l'oblation), du don (autre nom du même objet) et de la chaleur ou de la flamme (sens primitif du mot *tapas;* plus tard « ascétisme ») est le fait des Agnis (morts ou non nés avant cette victoire) et non des hommes.

2° L'interprétation brâhmanique de l'hymne du Rig-Véda, x, 16[2], par exemple, a favorisé l'identification des morts que l'on consume sur un bûcher avec la fumée qui s'en élève, d'autant plus que c'est en quelque sorte la constatation d'un fait d'expérience. L'idée du reste était déjà amorcée par les textes védiques (RV., VII, 2, 1; x, 45, 7, etc.) où Agni est mis en rapport avec la fumée du sacrifice.

[1] Atha ye yajñena dânena tapasâ lokân jayanti te dhûmam abhisaṃbhavanti dhûmâd râtriṃ râtrer apakšîyamâṇapakšam apakšîyamânapakšâd yân šaṇ mâsân dakšiṇâm âditya eti mâsebhyaḥ pitṛlokaṃ pitṛlokâc candraṃ te candraṃ prâpyânnaṃ bhavanti tâṃs tatra devâ yathâ somaṃ râjânam âpyâyasvâpakšyasvety evam enâṃs tatra bhakšayanti tesâṃ yadâ tat paryavaity athemam evâkâçam abhinišpadyanta âkâçâd vâyuṃ vâyor vṛšṭiṃ vṛšṭeḥ pṛthivîṃ te pṛthivîṃ prâpyânnaṃ bhavanti te punaḥ purušâgnau hûyante tato yošâgnau jâyante lokân pratyutthâyinas ta evam evânuparivartante.

[2] Voir ci-dessus, p. 230.

Digitized by Google

3° Pour les Upanishads, c'est dans les lokas obscurs que passent, après la mort, les ignorants, les non-éveillés[1]. Cette conception repose sur l'idée première que les morts liturgiques, qui sont en même temps les non-éclairés ou les endormis, reposent au sein de l'obscurité des éléments inertes (ou du non-être) du sacrifice. Le développement de la même idée aura pour effet d'établir l'itinéraire[2] des morts à travers des lieux dont les noms sont l'expression métaphorique et synonymique des éléments en question. Il en est ainsi de la fumée, de la nuit, de la quinzaine lunaire obscure et des six mois de l'année durant lesquels le soleil s'abaisse sur l'horizon. Ces différentes étapes, que franchissent les morts pour arriver au loka des Pères et à la lune, ne se rapportent qu'à une seule et même chose, les ténèbres imaginaires dont il vient d'être parlé.

4° Les pères sont les pères somas, et la lune, d'après une identification, courante est le soma pavamâna[3]. Les morts liturgiques ressuscitent sous cette forme au sortir de l'obscurité du non-sacrifice et les dieux, ou les flammes du sacrifice, s'en nourissent.

5° Là devrait s'arrêter le voyage liturgique de la

[1] Anandâ nâma te lokâ andhena tamasâvṛtâḥ. tâṃs te pretyâbbigacchanty avidvâṃso'budho janâḥ.— *Bṛh.-Ar.-Up.*, IV, 4, 11.

[2] L'idée même du voyage a été fournie par l'expression *pitṛyâṇa*.

[3] Le texte rappelle explicitement cette identification en comparant la manière dont les dieux se nourrissent de la lune, pénétrée par les ressuscités, à celle dont ils goûtent au soma râjan = soma pavamâna.

Digitized by Google

libation ; elle est transformée en flammes, Soma est devenu Agni et le but du sacrifice est atteint. Mais pour l'auteur de l'Upanishad, non seulement la libation est personnifiée, mais elle s'est faite homme, en quelque sorte ; c'est comme telle qu'il la considère et qu'il lui fait poursuivre son voyage en continuant d'user des termes védiques au gré d'une physique et d'une physiologie rudimentaires en rapport avec l'idée directrice, à savoir celle de la réincarnation d'un mort dont le cadavre a été brûlé sur un bûcher. C'est ainsi que, dans cette seconde partie du voyage, les *transmigrants* passent, en s'unissant à lui, de l'âkâça (ou l'espace, l'éther) dans l'air (vâyu), de l'air dans la pluie (vṛšṭi), de la pluie dans la terre (pṛthivî) et, au sortir de la terre, elles se transforment en nourriture[1] (anna).

A partir de là, nous tombons dans des formules entières à sens renversé, sinon pour l'auteur même de l'Upanishad, du moins eu égard à l'acception liturgique dans laquelle elles ont été primitivement employées :

a) Sens védique. — La libation est versée dans le feu comme la nourriture est donnée à l'homme.

Sens de l'Upanishad. — La nourriture qui contient en germe l'homme futur est versée dans l'homme actuel, comme la libation est versée dans le feu sacré.

b) Sens védique. — Ensuite, dans le feu naissent

[1] Au point de vue védique, *âkâça* et *vâyu* sont des synonymes d'Agni, tandis que *vṛšṭi*, *pṛthivî* et *anna* sont des synonymes de Soma.

Digitized by Google

celles qui se redressent (les flammes) pareilles aux hommes qui sortent de la femme[1].

Sens de l'Upanishad. — De la femme sortent les hommes, comme les flammes s'élèvent dans le feu sacré.

Si l'on ajoute à la constatation de ces rapports celle du fait que la théorie de la transmigration, absolument étrangère aux textes védiques, apparaît subitement dans les documents brâhmaniques du genre de ceux dont provient le morceau qui précède, on en tirera, en toute probabilité, la conséquence que cette théorie est le résultat d'une modification des conceptions védiques, comme les textes sur lesquels elle est établie ne sont qu'une refonte et qu'un nouvel arrangement des matériaux verbaux déjà employés dans les hymnes.

Une des formes de la transmigration est la conquête des lokas, c'est-à-dire l'obtention de mondes particuliers ou de lieux de séjour qui portent, soit le nom de tel ou tel principe cosmogonique, comme le *dyuloka* ou le monde du ciel, le *pṛthivîloka* ou le monde de la terre, etc., soit celui de telle ou telle divinité comme le *brahmaloka* ou le monde de Brahma, etc. Ici encore nous sommes en présence d'expressions qui ont changé de sens, et d'idées dont le cours a suivi ce changement. *Loka* est une variante de *roka*, « lumière, éclat » et, dans le langage védique, le mort qui obtient le loka est la libation qui passe de l'obscurité à la splendeur.

[1] Cf. *Aitareya-Up.*, II, 1 ; ce passage est une sorte de commentaire du nôtre.

Digitized by Google

Je réserve pour le chapitre suivant l'examen des conditions de la transmigration et des formules védiques d'où elles découlent.

Chez les Grecs, la théorie de la transmigration, en tant qu'issue de formules analogues à celles qui lui ont donné naissance chez les Hindous, est personnifiée, pourrait-on dire, dans Perséphone, fille de Zeus et de Dèmèter (lors de son épiphanie), c'est-à-dire du feu sacré et de la libation désignée sous le nom de la terre-mère[1]. A ce titre, elle correspond à toutes les déesses (l'Aurore, Athéna, etc.) qu'engendre Dyaus-Zeus et qui lui sont identiques sous un nom féminin. En tant que non apparente, elle est l'épouse de l'Hadès et correspond à l'Agni aja des hymnes védiques. En somme et selon sa légende mythique, elle est alternativement avec les morts ou morte, et avec les vivants ou vivante. Elle s'identifie avec la vie et la mort des *θνητοί*, c'est-à-dire des éléments inertes du sacrifice considérés plus tard comme les (hommes) mortels, et l'hymne orphique le dit expressément[2]. Comme elle, par conséquent, les mortels ou les hommes meurent et renaissent sans cesse. Tel était sans doute, en partie du moins, l'enseignement des mystères d'Eleusis, si étroitement lié au culte de Dèmèter et de Perséphone[3].

[1] *Cf. Ops*, « la richesse » = la rayi védique, et Cérès « la créatrice, la productrice ».

[2] Ζωή καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς. — Hymne 28 à Perséphone.

[3] Voir J. Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce*, p. 187, 2e édition, et Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 364 *seqq.* — Sur le rapport des mystères avec l'orphisme

Digitized by Google

L'hymne homérique à Dèmèter contient d'ailleurs une allusion directe à cette assimilation des conditions futures d'existence des fidèles du culte proserpinien avec celles auxquelles était soumise la déesse elle-même. « Celui qui ne célèbre pas les sacrifices, dit le poète, celui qui n'y participe pas, n'a pas un sort semblable (à celui de l'homme pieux), même quand il a péri et qu'il est recouvert d'épaisses ténèbres [1] » ; autrement dit, il ne revivra pas comme Perséphone et ceux qui lui sont attachés.

Il est incontestable pourtant que la doctrine de la métempsychose n'eut jamais en Grèce un caractère général et qu'elle resta confinée au sein de certaines sectes religieuses et philosophiques. Nous retrouvons en ce qui la concerne le dualisme habituel du courant orphique et du courant homérique ; celui-là amaigri, isolé, serpentant obscurément à la faveur des enseignements secrets et des théories ésotériques, tandis que les seuls dogmes de la religion hellénique que celui-ci a soutenus et vivifiés ont pris un lumineux essor et sont devenus populaires. Les poèmes d'Homère sont muets, en effet, sur la métempsychose même considérée comme une conception religieuse développée et arrêtée, mais nombre de détails, parmi lesquels figure tout particulièrement l'évocation des morts par Ulysse au neuvième livre de l'Odyssée, sont là pour prouver que cette

et le culte de Bacchus, voir aussi J. Girard, *op, cit.*, p. 207 *seqq.*

[1] Hymne à Dèmèter, 481-2.

Digitized by Google

conception s'y trouvait en germe et que l'occasion seule, selon toute probabilité, a manqué au poète pour qu'il la revêtît d'une forme plus ou moins achevée et lui assurât ainsi une adhésion générale.

Mais c'est surtout par la philosophie que la doctrine de la métempsychose a pris consistance et s'est vulgarisée dans une certaine mesure. Je n'insisterai pas sur le rôle qu'elle jouait dans la discipline pythagoricienne à l'égard de laquelle nous ne possédons que des données incomplètes, mais il est permis d'affirmer qu'elle est l'inspiratrice des principales parties du système de Platon.

Le mythe d'Er l'Arménien, qui termine le traité de la *République*[1], est fondé sur elle et l'admet expressément. Il en est de même de la théorie de la réminiscence telle qu'elle est exposée dans le *Phédon* (chap. XVII *seqq.)*. On peut dire que, par Pythagore et Platon, elle a donné le branle en Occident au spiritualisme et à l'idéalisme, sans qu'il soit besoin d'imaginer des emprunts à l'Egypte ou à l'Inde dont rien, du reste, de sûr n'autorise l'hypothèse.

[1] Comparer à ce qui est dit dans ce morceau du circuit des âmes par les ouvertures du ciel et de la terre, le *pitṛyâṇa* et le *devayâna* des Upanishads, et le chap. XII intitulé *Quomodo anima ex superiore mundi parte ad inferna haec delabatur*, du premier livre du *Commentaire* de Macrobe sur le *Songe de Scipion*. Remarquer surtout la coïncidence frappante de la *porta hominum* et de la *porta deorum*, dont il est question dans ce chapitre, avec le *pitṛyâṇa* et le *devayâna*. Dans Pindare *(Olymp.*, II, 126), il est question aussi de la route de Zeus (Διὸς οδόν) que suivent les âmes purifiées pour arriver à l'île des Bienheureux.

Digitized by Google

Chez les Romains, toutefois, le vieux fond du culte indo-européen s'était appauvri des amorces qui auraient pu aboutir à des croyances du genre de celles dont la religion de l'Inde et la philosophie de la Grèce tirèrent un si grand parti. Ils ne les connurent guère, à ce qu'il semble, que par des transmissions littéraires dont les principaux agents furent Ennius et Ovide, interprètes accidentels des pythagoriciens, et Virgile qui, dans le sixième livre de l'Enéide (vers 679-751), a résumé pour ses compatriotes les idées de Platon sur la métempsychose, telles qu'il les avait exposées dans le mythe célèbre d'Er l'Arménien[1].

Rien n'étant préconçu et rien par conséquent ne pouvant être systématique dans les mouvements d'idées qui ont abouti aux dogmes du brâhmanisme, il n'y a pas à s'étonner si, à côté de la théorie de la transmigration, s'est développée parallèlement, et presque contradictoirement d'abord, celle de la délivrance ; il est vrai qu'une synthèse ultérieure a coordonné les deux conceptions.

Le principe de la transmigration est l'application à la condition humaine de l'alternative indéfinie du sacrifice et du non-sacrifice. L'homme représenté par le souffle vital (*âtman*, ψυχή) qui, ne tombant pas sous les sens, peut toujours passer pour permanent et subsistant, quoique invisible, a été censé aller successivement et incessamment de la vie à la mort, comme le feu sacré dont il fut le symbole d'abord et ensuite

[1] *Cf.* aussi *Phédon*, 62.

Digitized by Google

le substitut. Mais on pouvait se représenter le sacrifice sous un autre aspect : à côté du circulus constant qui fait passer l'élément liquide à l'élément igné et qui suppose que celui-ci n'était pas naguère ou qu'il sera tout à l'heure, ce qui implique vie et mort alternatives, il était permis de supposer que l'élément liquide atteint définitivement son but en se transformant en feu sacré et, par conséquent, que le mort (ou la libation non enflammée) est arrivée à la vie, à la vie absolue, définitive, éternelle, en remplissant son objet et en effectuant le sacrifice. Il suffira de personnifier les agents de l'acte religieux ainsi conçu, de substituer l'homme, ou l'âme, au feu sacré, pour arriver à la notion de la délivrance ou au salut, c'est-à-dire à l'union du mort (ou du mortel, de l'homme) au vivant. Et cette absorption de celui-là par celui-ci sera d'autant plus facilement considérée comme une délivrance que le mort liturgique est censé retenu dans des liens qui, sous d'autres formes que nous connaissons, sont les obstacles démoniaques d'où est née l'eschatologie sinistre de l'enfer et de ses habitants.

Le terme védique qui a servi de point d'attache à ces idées est en parallélisme étroit avec celui autour duquel a rayonné la théorie de la transmigration ; le *devayâna* (cf. *pitṛyâṇa)* a été regardé comme la voie que suivent les âmes pour arriver aux dieux, ou au séjour qu'elles sont appelées à partager avec eux, en même temps que leur immortalité. Du moins, telle est l'idée première que modifia sensiblement plus tard l'achèvement systématique de la philosophie du Védânta, qui en est issue.

Digitized by Google

L'expression *devayâna* se trouve plusieurs fois dans le Rig-Véda; elle y a le sens de « route des dieux », c'est-à-dire celle qu'ils suivent. Ainsi, IV, 37, 1 : « O dieux, venez vers nos boissons fortifiantes par les chemins qui conduisent les dieux [1]. » Ces chemins représentent les flammes et sont essentiellement identiques, par conséquent, à ceux qui s'en servent. Dans l'énumération que l'Upanishad présente des différentes stations par lesquelles passent les âmes pour arriver au *brahmaloka*, qui est le but de leur voyage, chacune de ces stations n'est qu'une autre forme, ou plutôt un autre nom, de ces flammes mêmes. Voici du reste la traduction du passage en question. — « Ceux qui connaissent cela et ceux qui, dans la forêt, se sont approchés de la *çraddhâ* et du *satya*, ceux-là s'unissent à la flamme *(arcis)*, de la flamme ils passent dans le jour, du jour dans la quinzaine lunaire claire, de la quinzaine lunaire claire dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le nord, de ces six mois ils passent dans le monde des dieux, du monde des dieux dans le soleil, du soleil dans l'éclair. L'homme fait de manas [2] étant survenu, fait passer les éclairs dans les mondes de Brahma. Tout au haut, en avant, ils prennent résidence dans ces mondes de Brahma. Pour eux il n'y a plus de retour [3]. »

[1] Upa no vâjâ..., devâ yâta pathibhir devayânaiḥ (remarquer le jeu de mots); *cf.* x, 98, 11.

[2] *Puruṣo mânasas*, c'est-à-dire, au sens védique, le feu crépitant personnifié.

[3] Te ya evam etad viduḥ ye câmî araṇye çraddhâṃ satyam upâsate te'rcir abhisaṃbhavanti arciso'har ahna âpûryamâṇa-

Digitized by Google

La grande différence entre le devayâna et le pitṛyâṇa, c'est que celui-ci consiste dans un circuit indéfini, tandis que celui-là conduit à un terme *d'où l'on ne revient pas*. Cette formule du non-retour, si importante au point de vue du caractère de la doctrine, a été évidemment fournie par l'hémistiche suivant (RV., x, 95, 14) : *sudevo adya prapated anâvṛt parâvatam paramâṃ gantava u.*

Une autre différence capitale résulte des conditions requises d'après l'Upanishad pour suivre l'une ou l'autre voie. Au fond, dans les deux cas, il s'agit des morts liturgiques ; mais le caractère particulier de chacun de ces voyages a entraîné la distinction apparente de ceux qui les exécutent respectivement. C'est ainsi que le devayâna n'est ouvert qu'aux âmes qui se sont unies à l'oblation *(çraddhâ;* ultérieurement « la foi ») et à la réalité (*satya ;* à la manifestation de l'élément igné du sacrifice). Ici, encore, nous retrouvons comme base de la formule des associations de mots fournies par le Rig-Véda [1].

Comme il est facile de le voir, les principaux traits du système Védânta se rattachent facilement au groupe d'idées déjà rangées autour de la conception du devayâna.

pakšam âpûryamâṇapakšâd yân šaṇ mâsân udaṅṅ âditya eti mâsebbyo devalokaṃ devalokâd âdityam âdityâd vaidyutaṃ tân vaidyutân purušo mânasa etya brahmalokân gamayati teṣu brahmalokešu parâḥ parâvato vasanti tesâṃ na punar âvṛttiḥ. — *Bṛh.-âr. Up.*, vi, 2, 15.

[1] i, 108, 6. Tâṃ satyâṃ çraddhâm abhy â hi yâtam. *Cf.* ix, 113, 2 et 4.

Digitized by Google

La délivrance par la science (vidyâ). — Les morts liturgiques sont dans l'obscurité ; il ne sont pas éclairés, ils ne voient pas, ils ne connaissent pas, ils sont *avidvâṃsas*. Au contraire, les non-morts, ou les dieux, résident dans la lumière, ils voient et connaissent, ils sont *vidvâṃsas*, comme le disent en maint endroit les textes védiques[1]. La conséquence en est claire ; puisque les morts sont *ignorants* et les non-morts *savants*, c'est par la science que l'on passe de la mort à la vie liturgique, c'est-à-dire à la délivrance. Si l'on tient compte maintenant du fait que les morts (liturgiques) sont devenus les mortels ou les hommes, on verra par là comment s'est effectuée l'application à l'humanité d'idées qui n'intéressaient d'abord que les éléments du sacrifice.

D'après ce qui vient d'être dit, la science qui délivre était dans le principe inconditionnée. C'est avec le développement du système qu'on lui assigna un objet : la notion de l'identité essentielle de l'individu, représenté par l'âtman (ψυχή) en tant que considéré comme dépouillé des parties sensibles et visibles de son corps, avec l'ensemble des âtmans, appelé aussi Brahma, qui correspond, d'après les origines liturgiques de la doctrine, au feu sacré dans lequel viennent s'unir toutes les libations.

Au point de vue du sacrifice, le feu sacré est le but unique et suprême ; c'est le centre vers lequel tout doit converger et s'unifier. Au même point de vue, il est la

[1] Voir le *Lexique* de Grassmann au mot *vidvân*.

Digitized by Google

réalité *(sat* ou *satya)*, c'est-à-dire la manifestation de l'objet auquel tend l'acte saint. Que l'on substitue l'idée de l'univers proprement dit à celle de l'univers-sacrifice, on aura tous les principes généraux du Védânta[1]. L'être qui constitue l'univers est un ; il est de nature spirituelle, ce qui revient à dire qu'il a la même essence que le souffle vital ou âtman ; c'est en le connaissant tel et en s'unissant à lui qu'on réalise la vérité, ou qu'on passe de ce qui est faux à ce qui est réel ; le faux ou l'erreur est donc tout ce qui n'est pas la lumière incorporelle, essence de l'univers, qui correspond à la fois au feu sacré et à la réunion des âtmans des morts liturgiques vivifiés par le sacrifice. Ainsi, l'erreur est non seulement l'ignorance primordiale, mais aussi l'obscurité et la diversité (sous toutes ses formes) où sont plongés les morts liturgiques (ou les mortels qu'on leur a substitués), c'est-à-dire la matière avec ses apparences multiples et les sens, dont la fonction est de percevoir la différence des choses. Il s'ensuit que la matière est une illusion et les sens des magiciens dont les prestiges doivent être combattus et détruits par un effort personnel qui est la science et que couronne, comme conséquence finale, l'identification à l'âme universelle, être unique et seule vérité. Tel est, à grands traits, le panthéisme spiritualiste du Védânta dans ses rapports d'origine avec les idées védiques (c'est en ce sens qu'il en est vraiment la fin, — *veda-anta*) et la liturgie correspondante.

[1] Pour l'exposé complet du système, voir *Les Essais* de Colebrooke.

Digitized by Google

Chez les Grecs, le Védânta a eu son pendant dans le néo-platonisme et le gnosticisme, fruits tardifs d'un courant d'idées analogue à celui qui vient d'être esquissé à propos de l'Inde. Dès les temps homériques, la conception des Champs-Élysées est une ébauche de celle du séjour suprême où conduit le devayâna. Il convient de ranger dans la même catégorie les mythes hésiodiques de l'âge d'or[1] et des îles des bienheureux[2] (ou des grands). Nous avons là, comme dans les passages de Pindare déjà cités[3], des idées en quelque sorte mitoyennes entre celles des béatitudes célestes et de la délivrance proprement dite. Tel devait être aussi le caractère des perspectives qu'ouvraient sur la vie future les enseignements et les spectacles qui étaient offerts, dans les cérémonies secrètes, aux initiés des mystères. On y mettait en scène (à Eleusis du moins[4]) la *délivrance* de Perséphone quittant l'enfer pour les splendeurs du ciel, et on devait y contempler des tableaux non sans ressemblance avec ceux auxquels aurait pu donner lieu la représentation figurée du pitṛyâṇa et du devayâna.

Les écrits de Platon sont remplis d'idées du genre de celles dont la coordination a donné naissance à la philosophie védântique. Je ne saurais penser à réunir ici tout ce qui, dans l'œuvre du disciple de Socrate, décèle l'influence plus ou moins directe des anciens

[1] *Les Travaux et les Jours*, 109, *seqq*.
[2] *Id.*, 171.
[3] Voir ci-dessus, p. 220 *seqq*.
[4] Decharme, *op. cit.*, p. 371.

Digitized by Google

textes sacrés, qui étaient comme la préface des théories idéalistes et panthéistiques auxquelles il a frayé la voie. Qu'il me suffise d'emprunter à Macrobe les indications suivantes sur la vie et la mort de l'âme d'après les Platoniciens [1]; elles présentent les coïncidences les plus frappantes avec les principes du Védânta : — « D'après les disciples de Pythagore et de Platon, il y a deux sortes de mort : celle de l'âme et celle de l'animal [2]. L'animal meurt lorsque l'âme se sépare du corps; quant à l'âme, ils prétendent que la mort consiste pour elle à quitter la source naturelle où elle est à l'état simple et indivis pour se répandre dans les membres qui composent le corps. La première de ces façons de mourir tombe sous les sens et est connue de tous; tandis que l'autre, dont les sages seuls se rendent compte, est considérée par le vulgaire comme étant la vie. Aussi, la plupart ignorent-ils pourquoi le dieu de la mort est appelé tantôt le riche *(Dis)* et tantôt le cruel *(immitis)*: la mort, qui sépare l'âme de l'animal, la rappelle aux véritables richesses de la nature et à sa liberté propre, et c'est ce qu'on indique en lui donnant un nom favorable; au contraire, l'autre genre de mort (qu'on con-

[1] Comm. sur le songe de Scipion, I, 11. — *Quid et ubi inferi secundun Platonicos. Quando horum sententia aut vivere anima aut mori dicatur.* Il est à remarquer, toutefois, qu'ici le point de vue est l'inverse de celui auquel s'est placé l'auteur de l'Upanishad dans sa description du pitṛyâṇa et du devayâna. Celui-ci s'occupe surtout du départ d'en bas et Macrobe du retour d'en haut.

[2] Dans le sens de « ce qui a une âme, ce qui est animé ».

Digitized by Google

sidère généralement comme la vie) enlève l'âme à la lumière dont elle jouit dans son immortalité pour la jeter, en quelque sorte, dans les ténèbres de la mort, et c'est ce qu'atteste la qualification odieuse que celle-ci reçoit en pareil cas.

« D'ailleurs, pour que l'animal existe, il est nécessaire que l'âme soit attachée dans les chaînes du corps. C'est pour cela que le corps est appelé δέμας, « lien », et σῶμα, pour ainsi dire σῆμα, ou le « sépulcre (de « l'âme) ». Aussi, Cicéron voulant faire entendre tout à la fois que le corps est un lien et un sépulcre, c'est-à-dire la prison des morts, s'est-il exprimé en ces termes : « Ceux qui ont échappé comme d'une prison « aux liens du corps. »

« Pour les Platoniciens, les enfers ne consistent pas dans l'enveloppe corporelle et ce n'est pas par là qu'ils commencent. Ils donnent le nom d'enfers à une certaine partie de l'univers où réside Pluton. Quant aux limites de ce lieu, c'est un point qui les trouve en désaccord et sur lequel ils ont exposé trois théories différentes. Les uns divisent le monde en deux parties, dont l'une agit et l'autre subit : la première est immuable et détermine les changements qu'éprouve la seconde, tandis que celle-ci *subit*, en ce sens qu'elle est soumise à des changements. La partie immuable du monde s'étend, disent-ils, de la sphère appelée *aplanes*, jusqu'aux confins du globe lunaire, alors que celle qui est changeante va de la lune à la terre. Les âmes sont vivantes tant qu'elles résident dans la première, et elles meurent en descendant sur la seconde. C'est pour

Digitized by Google

cela que l'espace compris entre la lune et la terre est appelé le siège de la mort et des enfers; quant à la lune, elle marque la limite de la vie et de la mort; c'est de là, comme on a raison de le penser, que les âmes viennent mourir en tombant sur la terre, ou s'élèvent dans les régions supérieures pour retrouver l'existence. A partir de la lune, en effet, la nature des choses caduques se manifeste et les âmes commencent à fléchir sous le nombre des jours et le poids du temps. Aussi, les physiciens ont-ils donné à la lune le nom de terre éthérée et à ses habitants celui de *lunaires*. A l'appui de ces assertions, on fait valoir plusieurs arguments qu'il serait trop long de rapporter.

« Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que cette planète ne soit la créatrice des corps mortels ; de telle sorte qu'il arrive à quelques-uns de ces corps d'augmenter avec l'accroissement de sa lumière et de diminuer quand celle-ci diminue. Mais, pour ne pas lasser le lecteur par de trop longs détails à propos d'une chose évidente, nous allons passer à ce que d'autres affirment sur le siège des enfers. D'après ceux-ci, le monde se divise en quatre éléments, qui se rangent en trois séries différentes. De la première dépendent la terre, l'eau, l'air et le feu, qui est la partie plus ténue de l'air dont la lune est avoisinée. Plus haut, se retrouvent les mêmes éléments, mais sous une forme plus pure; c'est ainsi que la lune, appelée par les physiciens, comme nous avons dit, la terre éthérée, prend la place de la terre, l'eau appartient à la sphère de Mercure, l'air à celle de Vénus, et le feu est dans le soleil. La troisième série

Digitized by Google

des éléments est de telle sorte, en ce qui nous concerne, que la terre vient en premier et en dernier lieu, tandis que les autres occupent le milieu; il s'ensuit que le feu est dans la sphère de Mars, l'air dans celle de Jupiter, l'eau dans celle de Saturne; la terre[1] est l'*aplanes* et contient les Champs-Élysées consacrés aux âmes pures, comme les anciens nous l'ont donné à entendre. A partir de ces lieux, l'âme, quand elle vient se joindre au corps, passe par les trois séries d'éléments et subit trois fois la mort pour arriver à l'incorporation complète. Telle est la seconde opinion des Platoniciens sur la manière dont l'âme meurt quand elle est confinée dans le corps.

« D'autres enfin (car nous avons dit qu'il y a trois manières de voir à cet égard) divisent, comme les premiers, le monde en deux parties; mais ils ne renferment pas chacune d'elles dans les mêmes limites. A les croire, le ciel appelé sphère *aplanes* forme une de ces parties; et les sept sphères désignées sous le nom de planètes, l'espace qui s'étend entre elles et la terre, et la terre elle-même, constituent l'autre partie. Selon ceux-ci donc (et leur sentiment est le plus rationnel) les âmes bienheureuses et exemptes de tout rapport avec un corps quelconque habitent le ciel. Mais celle qui, considérant du haut de cette résidence suprême, et dans la perpétuelle lumière qui l'enveloppe, ce qui se passe ici-bas, éprouve le désir secret de s'unir à un corps et de goûter sur terre cette chose que nous appelons la vie,

[1] Non pas la nôtre, sans doute, mais celle de cette troisième série.

Digitized by Google

celle-là, dis-je, par l'effet du poids même de la pensée qui l'attire dans la direction de la terre, est entraînée petit à petit vers des lieux moins élevés. Dans son état d'absolue incorporalité, elle ne revêt pas tout d'un coup la boue du corps ; mais tout doucement elle subit en silence l'amoindrissement de sa pureté absolue, en même temps qu'elle s'accroît d'un corps sidéral, car en passant dans chacune des sphères qui sont au-dessous du ciel, elle se revêt d'une couche d'éther ; de sorte que, degré par degré, elle s'accoutume au voisinage de cette enveloppe. Il en résulte donc qu'au moyen d'autant de morts qu'elle traverse de sphères, elle trouve celle que sur la terre on appelle la vie[1]. »

Depuis longtemps déjà on a remarqué les analogies étroites (dans le genre de celles que met en lumière le texte qui précède) qui existent à certains égards entre

[1] Outre la ressemblance générale de ces théories avec celles du devayâna et du pitṛyâṇa combinées, remarquer l'analogie des détails secondaires avec les idées hindoues sur les trois qualités, les fourreaux concentriques ou kośas qui enveloppent l'âtman individuel, et la division des éléments en grossiers et subtils. Le salut pythagoricien ressemble on ne peut plus à la délivrance védântique, surtout si l'on en juge par ces vers (70-1) du *Carmen aureum :*

ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός.

« Si, abandonnant ton corps, tu pénètres dans l'éther (primit. le feu) libre (actif), tu deviendras dieu (brillant) immortel (non-mort) et tu ne seras plus mortel (mort). » *Cf.* les passages des Brâhmâṇas cités ci-dessus, p. 51, n. 2, dans lesquels les dieux sont représentés comme passant de la mort à la vie.

Digitized by Google

la philosophie védântique et les théories de Pythagore, de Platon et des écoles fondées par ces maîtres célèbres. En général, on a cherché à les expliquer par des transmissions dont la possibilité n'en est pas moins restée à l'état d'hypothèse indémontrable. Il serait téméraire, sans doute, de nier que, dans l'antiquité, les idées de l'Inde ne se sont jamais infiltrées en Occident, et particulièrement à Alexandrie, à la suite des rapports établis entre ces deux parties du monde par l'expédition du conquérant macédonien. Mais, il n'en est pas moins vrai que le parallélisme des doctrines en question s'explique bien mieux par l'évolution réciproque d'idées issues d'une source commune, que par des emprunts dont la trace précise est insaisissable et qu'on ne pourrait guère, dans tous les cas, faire remonter jusqu'à l'époque de Platon.

Du reste, l'enchaînement historique des idées qui nous occupent n'est pas la seule circonstance qui milite en faveur de cette explication. Les considérations suivantes s'ajoutent à celles qui ressortent de tout ce qui a été exposé dans le présent chapitre. Ni le védântisme ni le platonisme, surtout dans les parties qui se correspondent et se ressemblent, n'ont été tirés de l'expérience. Ces systèmes sont évidemment, dans leurs traits principaux, le fruit de l'imagination; mais l'imagination elle-même n'est pas un effet sans cause et elle repose nécessairement sur une expérience antérieure, ou sur un principe de développement auquel l'interprétation plus ou moins arbitraire, et à la merci des circonstances, d'idées déjà acquises a ouvert la voie. C'est le

Digitized by Google

cas de toutes les philosophies idéalistes et c'est celui de la philosophie de Platon qui, malgré tout son génie, n'a pu la créer de rien. Il n'a été que le metteur en œuvre ou l'organisateur des théories auxquelles son nom est attaché et qu'il a puisées, probablement sans s'en rendre toujours bien compte, au réservoir liturgique et poétique qui portait en germe toute la civilisation européenne et sa fortune [1].

[1] Il est infiniment probable que les théories égyptiennes sur la condition des âmes après la mort (voir surtout les textes attribués à Hermès Trismégiste dans la traduction de M. L. Ménard) reposent sur une évolution d'idées analogue à celle que nous venons de constater pour l'Inde et la Grèce. Chez les Gaulois, la croyance à la métempsychose s'explique par leur origine indo-européenne. Quant aux prétendues conceptions des sauvages sur le même sujet (voir Tylor, *Civil. primitive*, tome II de la traduction française), elles résultent sans doute d'emprunts plus ou moins directs aux religions des nations civilisées.

Digitized by Google

CHAPITRE XI

LES ANTÉCÉDENTS DE LA MORALE RELIGIEUSE

La morale n'a pas de rapports nécessaires avec la religion. Celle-ci ferait défaut que l'homme n'en serait pas moins tenu, d'abord pour pouvoir vivre et de par les lois de l'hygiène, ensuite, pour rester en société et en vertu des conditions mêmes de toute l'existence sociale, à s'imposer ou à subir certains principes de conduite dont l'ensemble constitue les mœurs ou la morale. La morale pratique est donc inhérente à l'homme, et surtout à l'homme considéré comme un être sociable, tandis que la religion — et l'exemple des peuples sauvages qui en sont dépourvus en fournit la preuve — n'a rien qui lui soit essentiel. Il en résulte que la religion et la morale peuvent vivre à côté l'une de l'autre sans se connaître ou, ce qui revient au même, que les règles de la première peuvent avoir pris conscience d'elles-mêmes sans que les prescriptions de la seconde aient cessé de consister dans des habitudes instinctives. On peut dire encore que la religion examinée en soi est la première partie de la morale qui ait été l'objet d'une réglementation, — les rites, — précise et explicitement formulée. Ces considérations

Digitized by Google

nous expliquent comment il peut se faire que les hymnes du Rig-Véda, tout en étant exclusivement religieux, sont absolument étrangers à la morale proprement dite. Avant d'essayer d'en fournir la preuve, je dois faire encore la remarque suivante qui n'est pas sans rapports avec celles qui précèdent.

Il est invraisemblable, pour ne pas dire impossible, que les idées de bien et de mal aient surgi d'abord dans l'esprit humain sous une forme abstraite. Il en est d'elles comme des idées de douceur et d'amertume qui se sont attachées à celle du miel et de l'absinthe, par exemple, avant de revêtir l'aspect général et indépendant de tout objet déterminé qu'elles ont maintenant pour notre entendement. La notion intellectuelle du plaisir que fait éprouver une caresse et celle de la douleur qu'on reçoit d'un coup sont, de même, les antécédents nécessaires de l'abstraction qui consiste à englober toutes les peines sous le nom de mal et toutes les souffrances sous celui de bien. Il en résulte qu'il est admissible en principe que, dans des textes aussi primitifs que ceux du Rig-Véda, les biens et les maux peuvent n'être encore considérés qu'au physique et au concret, et non pas au moral et à l'abstrait ; et si les interprètes nous présentent les choses autrement, leurs explications deviennent par cela même sujettes à contrôle. C'est par ce contrôle que je voudrais commencer, en examinant si les termes védiques que l'on nous donne comme s'appliquant à la morale abstraite ont bien réellement une semblable valeur.

Je m'attacherai d'abord à ceux dont l'étude a fait

Digitized by Google

l'objet de la section VIII *(La distinction du bien et du mal ramenée à celle du vṛai et du faux)* du chapitre intitulé *La Morale dans la religion védique*, de la *Religion védique* [1], de Bergaigne.

Rju « droit », *vṛjina* « tortueux [2] ». — Le sens de *ṛju*, même racine que le latin *rego*, *rectus*, etc., est « ce qui se dresse, ce qui s'élève verticalement » ; celui de *vṛjina* est « ce qui écarte ou s'écarte, qui éloigne ou s'éloigne, etc. » *(cf. ϝείργω)*. Les deux mots s'emploient dans le Rig-Véda exclusivement dans le sens physique. Le premier s'applique à la libation enflammée qui se dresse sur l'autel, le second à celle qui est considérée comme écartée, empêchée ou retenue par l'obstacle, en un mot, à celle qui n'est pas allumée ou qui n'est pas versée.

Ces significations ressortent bien nettement pour les deux mots de RV., IX, 97, 43. Le sacrificateur s'adressant à Soma personnifié lui dit : *ṛjuḥ pavasva vṛjinasya hantâ*, « allume-toi tout droit, destructeur de ce qui écarte [3] ». Citons encore, au vers 18 du même hymne, le passage suivant : *granthiṃ na vi šya grathitam punâna ṛjuṃ ca gâtuṃ vṛjinaṃ ca soma*, que Bergaigne [4] traduisait « le soma dénoue comme un nœud (il distingue) la voie droite et la voie tortueuse (le bien et le mal) », alors que le vrai sens est « ô Soma, en

[1] Tome III, p. 179.

[2] Bergaigne, *loc. cit.*, p. 179.

[3] Id., *loc., cit.*, p. 173, traduit : « droit lui-même, il détruit ce qui est tortueux, »

[4] Id., *loc. cit.*, p. 173.

Digitized by Google

brûlant, dénoue comme un nœud la voie (dans le sens actif d'allure) nouée, aussi bien la droite (celle qui s'élance, par pure antithèse, car elle n'a pas besoin d'être dénouée) que la courbe (celle qui est nouée, empêchée). »

Rta (d'après Bergaigne) « régulier », au sens moral, « conforme à l'ordre établi par les dieux », — *anṛta*, « irrégulier, faux ».

Vrai sens : « ce qui est mis en mouvement (le soma pavamâna, etc.) et ce qui ne l'est pas (la libation non versée). »

J'ai déjà étudié le sens de ces deux mots (*Le Rig-Véda et les Orig.*, p. 185 *seqq.*). Je me bornerai à ajouter aux preuves fournies par les passages expliqués dans cette première étude le témoignage des deux suivants. Au vers du RV., I, 152, 3, le fœtus (Agni) est représenté comme mettant le *ṛta* en mouvement et arrêtant l'*anṛta* [1], tandis qu'au vers X, 124, 5, on dit qu'il écarte l'*anṛta* au moyen du *ṛta* [2]. Dans l'un et l'autre cas, il ne saurait être question que des objets de l'antithèse habituelle qui revient sous tant de formes diverses dans les hymnes védiques.

Dvaya, *dvayâvin*, « qui est double »; *advayu*, *advayat*, *advayas*, *advayâvin* « qui n'est pas double » (au sens moral), « exempt de duplicité [3] ».

Sens réels : *dvaya* [4], « le fait d'être à l'état de deuxième

[1] garbhaḥ... ṛtam piparty anṛtaṃ ni târît.
[2] ṛtena.. anṛtaṃ viviñcan.
[3] Berg., *loc. cit.*, III, p. 179.
[4] *Cf.* le sens du gr. δοίη, « alternative », et du lat. *dubius*.

Digitized by Google

auprès d'un premier, division, séparation, antagonisme (celui de la libation et du feu avant l'allumage du sacrifice»).—RV., I, 147, 4, *yo no... ararivân.. .arâtîvâ marcayati dvayena*, « celui qui n'ayant pas de don (pas d'oblation), nous fait du mal par la division. » Il s'agit du non-don, de la non-libation, qui a pour effet d'empêcher l'union des deux éléments du sacrifice. *Dvayâvin*, « qui est en état de séparation ». Au vers du RV., II, 23, 5, le sens bien établi du mot *arâti*, « absence de don », est le sûr garant de celui de *dvayàvin*, qui lui est parallèle[1]. *Advayat*, etc., « qui n'est pas à l'état de second auprès d'un premier, qui lui est uni »; ce sont des épithètes de tous les éléments actifs du sacrifice et d'Agni, par exemple, au vers du RV., III, 29, 5.

Rip, « tromperie »; *ripu*, « trompeur[2] ». — Le vrai sens de *rip* doit être « ce qui enduit, recouvre, obscurcit », *cf.* ἀλείφω et surtout le sens d'aveuglé (obscurci), qu'au témoignage de Bergaigne lui-même, a le participe passé *ripta* avec *api* (RV., I, 118, 7 et VIII, 5, 23).

Au vers du RV., III, 5, 5, Agni s'empare du sommet, ou de la pointe *(agra)*, de l'enveloppe *(rip)* de la libation, qui est en même temps le pied de l'oiseau (de la flamme). — RV., X, 79, 3, la mère d'Agni le trouve dans le sein de l'enveloppe *(ripa upasthe antah)*.

Le *ripu* est celui qui a la *rip* ou l'enveloppe, c'est-à-dire qui enveloppe lui-même la libation inactive. C'est

[1] Ceux qui sont séparés, ou les éléments distincts du sacrifice, correspondent aux absences de dons, puisque, dès que les dons ont lieu, il y a union de ces éléments.

[2] Berg., *Rel. véd.*, III, 179.

Digitized by Google

donc un des noms de l'obstacle. C'est ainsi qu'au vers du RV., I, 148,5, il est dit que les enveloppeurs *(ripavas)* et les malfaisants ne parviennent à détruire Agni alors qu'il est dans sa matrice. Dans plusieurs autres passages, le *ripu* est mis sur le même pied que le mort *(marta, martya)* : l'un et l'autre, en effet, représentent la libation inerte.

Hvaras, *huras*, « tromperie » ; — *dhûrti*, *dhrutî*, « enlacement, tromperie, séduction » ; — *dhvaras*, « trompeur » ; — *dhvṛt* et *dhrut*, « qui enlace ou qui trompe[1] ».

Le seul sens vrai est celui d'enlacer, de retenir, ou d'opprimer. Au vers du RV., I, 18, 3, le sacrificateur exprime le vœu que l'oppression *(dhûrti)* du mort (de la libation inactive) ne l'atteigne pas, ou n'atteigne pas son offrande, ne l'empêche pas de s'enflammer. Au vers IX, 3, 2, on dit du soma pavamâna qu'il coule à travers les enlacements ou les empêchements fictifs que nous connaissons *(ati hvarâṅsi dhâvaṭi)*. « MM. Roth et Grassmann, disait Bergaigne, ont imaginé ici pour le mot *hvaras* le sens de « tamis » *(entrelacement* de fils de laine. Ils se sont évidemment mépris. » Il avait sans doute raison contre eux, mais il se méprenait lui-même d'une manière non moins évidente en substituant ce sens au leur : « le Soma traverse les tromperies, c'est-à-dire en triomphe. »

Druh, « tromperie, ruse » ; — *adruh*, « celui qui ne trompe pas[2] ».

[1] Berg., *loc. cit.*, p. 180.
[2] Id., *loc. cit.*

Digitized by Google

Druh est en réalité le synonyme des mots qui désignent l'obstacle en tant qu'oppresseur. Au vers du RV., IV, 23, 7, qu'il me suffira de citer parmi les nombreux passages où figure ce mot, il est employé parallèlement à *dhvaras* et désigne le non-Indra qu'Indra va percer de son trait acéré pour l'identifier à lui, c'est-à-dire le soma non-allumé dont il va faire son breuvage en le pénétrant de ses flammes[1].

La *druh* étant l'élément inactif du sacrifice, le mot *adruh* s'appliquera au contraire, soit à Agni-jâta, soit à Soma pavamâna, soit à leurs substituts. C'est ce que démontre, en effet, l'examen de tous les passages où le terme figure et où on le voit apposé à Agni, aux Dévas, aux Adityas, aux Rudras, aux groupes Mitra-Varuṇa, Dyâvâpṛthivî, etc. On ne traduira donc pas « les dieux, etc., qui ne font pas de mal », comme Grassmann, ou « qui ne trompent pas », avec Bergaigne, mais « qui n'ont pas l'oppression, l'obstacle, qui sont actifs ou allumés », en un mot, qui remplissent leurs fonctions au sacrifice. De même, au vers du RV., VI, 5, 1, l'épithète d'Agni *adroghavâc* ne signifiera pas « dont la voix ne trompe pas » (Bergaigne), mais « dont la voix n'est pas empêchée, qui crépite ». Explication en conséquence pour le composé *droghavâc* « dont la voix est empêchée, qui ne crépite pas », épithète des obstacles personnifiés, au vers VII, 104, 14.

Racine *dabh* « causer un dommage par ruse » ; —

[1] Druhaṃ jighâṅsan dhvarasam anindrâm tetikte.

Digitized by Google

adabdha, « non trompé » ; — *adâbhya* « qui ne peut être trompé[1] ».

Cette racine est très probablement parente de celle qui est restée dans les langues germaniques sous la forme *stamp*, « presser ». Dans tous les cas, elle exprime la même idée que la racine *druh* et s'applique aux mêmes circonstances. Exemple : RV., I, 147, 3, *rarakša tânt sukṛto viçvavedâ dipsanta id ripavo nâha debhuḥ*, « celui qui connaît tout (Agni) a saisi ces (somas) aux belles œuvres ; les enveloppeurs ont voulu les retenir, mais ils ne les ont pas retenus ». Les participes *adabdha* et *adâbhya* s'emploient exactement dans le sens de *adruh*, « ce qui n'est pas pressé, retenu, enveloppé », c'est-à-dire l'élément libre du sacrifice. Le vers V, 19, 4, est particulièrement intéressant au point de vue de la signification de ces mots. Agni, comparé à un vase ou à un ventre *(jaṭhara)* de feu *(gharma)* qui contient la libation *(vâja)*, est appelé par le poète l'oppression, ou l'enveloppe *(dabha)*, non opprimée, ou non enveloppée *(adabdha)*, du soma désigné sous le nom de *çaçvat* (le fort). Du reste, au vers IX, 73, 8, et ailleurs la formule *ṛtasya gopâ na dabhâya* ne signifie pas « gardien qui n'est pas à tromper, qu'on ne peut pas tromper » (Bergaigne), mais « (le soma pavamâna) qui s'empare de la libation *(ṛta)* non pour l'oppression (ou pour l'opprimer) ». Il la met au contraire en liberté ou en mouvement.

Sat, « véridique, loyal » ; — *asat*, « faux, menson-

[1] Berg., *loc. cit.*, p. 181.

Digitized by Google

ger » ; — *satya*, « vérité » ; — *asatya*, « mensonge[1] ».

Sens réels : *sat*, « ce qui est présent, existant ou manifeste » ; — *asat*, « ce qui est absent, privé d'existence ou invisible » ; — *satya*, « existence » ou « manifestation » ; — *asatya*, « privation d'existence, absence, etc. » Exemples : RV., IX, 21, 7, *satah prâsâvišur matim*. Bergaigne entend que « les somas inspirent le véridique ou le bon ». Le vrai sens est qu'« ils font sortir la pensée (c'est-à-dire le crépitement) de celui qui se manifeste » (Agni ou Soma pavamâna). RV., X, 129, 4, *sato bandhum asati nir avindan kavayah*, « les somas (allumés) ont trouvé et extirpé le lien du réel (Agni apparent) qui se trouvait dans l'irréel (Agni absent ou *aja*, confondu comme tel avec l'obstacle) ». *Satyadharman*, épithète d'Agni, RV., I, 12, 7 ; d'après Bergaigne, « accompli (dont les attributs sont vrais) » ; sens réel « qui supporte, soutient la manifestation (du *sat*) », c'est-à-dire de lui-même. *Satyavâc*, épithète d'Agni, RV., III, 26, 9, d'après Bergaigne, « véridique » ; sens réel « qui annonce (en crépitant) (sa) manifestation ».

Les prétendus noms du péché ont été comme tels l'objet d'erreurs analogues. Le péché en question n'est en réalité qu'un des noms du lien ou de l'obstacle. Toute la section que Bergaigne (*Rel. véd.*, III, 157, *seqq.*) a intitulée « Les liens du péché » est à rectifier en conséquence.

Parmi les mots dont il s'agit figure en première

[1] Berg., *loc. cit.*, p. 182.

Digitized by Google

ligne, *âgas*, variante phonétique de *aṃhas* « fait de serrer, oppression, etc. » Les passages suivants son de nature à justifier ce sens. Au vers x, 137, 1, les dieux (-flammes) sont priés de conduire au dehors ou de faire sortir celui qui est au-dessous *(avahita)*, ou de mettre en mouvement, de vivifier, celui qui fait l'oppression [1] *(âgas)*. Dans les deux cas, il s'agit de la partie inférieure du sacrifice ou de l'oblation non-allumée assimilée à l'obstacle tant qu'elle ne flambe pas. En traduisant *âgas* par péché, comme on le fait habituellement, on aboutit à placer dans la bouche du sacrificateur cette demande, qui semble absurde, que les dieux vivifient celui qui a péché. RV., VII, 93, 7, *yat sim âgaç cakṛmâ tat su mṛla tad aryamâditiḥ çiçrathantu*, « le lien que nous avons fait, enlève-le (ô Agni), qu'Aryaman qui est sans lien le détache ». Le sens de la racine *mṛḍ* n'est pas « pardonner, être favorable », comme le veut la tradition brâhmanique, mais « tirer, enlever, faire sortir en pressant », *cf.* ἀμέργω, ἀμέλγω, lat. *mulgeo*, *mulceo*, etc. [2] RV., I, 24, 15, *vayam âditya vrate tavânâgaso aditaye syâma*, « ô Aditya, dans ce que tu enveloppes (le soma), puissions-nous être sans liens pour celle qui est sans liens (la libation enflammée) », et non pas avec Bergaigne « puissions-nous être sans péché pour la liberté », c'est-à-dire, échapper aux liens dont Varuṇa enserre les pécheurs.

[1] uta devâ avahitaṃ devâ un nayathâ punaḥ
utâgaç cakrusaṃ devâ devâ jîvayathâ punaḥ

[2] Voir ci-dessus, p. 140.

Digitized by Google

Bergaigne, du reste, n'obtient ce sens qu'en donnant au datif une valeur qui n'a que l'apparence de l'exactitude.

Le mot *enas*, « ce qui presse, écarte », est un synonyme d'*âgas*. Pas plus que celui-ci, il ne désigne le péché, mais il s'applique toujours à l'obstacle supposé qui retarde la participation de la libation au sacrifice. Exemple : RV., VII, 20, 1, *tratâ na indra enaso mahaç cit*, « Indra nous fait (c'est-à-dire, à nos libations) traverser l'obstacle, quelque grand qu'il soit ».

Bergaigne, qui développe d'ailleurs les indications fournies par la tradition brâhmanique, attache au mot *ṛṇa* le sens primitif de dette, qui s'est transformé en celui de péché, le péché ayant été considéré comme une dette qu'il faut payer. Mais *ṛṇa*, qui n'est autre qu'un participe passé en *na* de la racine *ar*, « envoyer », et, par conséquent, une forme parallèle à *ṛta*, n'a jamais signifié dette dans la langue védique ; il désigne, comme *ṛta*, la libation en tant que versée ou mise en mouvement. Je reprends après Bergaigne, pour en fournir la preuve, la traduction du premier hémistiche de RV., II, 28, 9, *para ṛṇâ sâvîr adha matkṛtâni mâham râjann anyakṛtena bhojam*. Trad. Bergaigne[1] : « Eloigne les fautes (littéralement les dettes) que j'ai commises moi-même ; que je ne paie pas, ô roi, pour celle qui a été commise par un autre » ; mais le vrai sens est « mets en mouvement les coulées (libations) faites par moi ; que je ne participe, ô roi, à ce qui a été fait par un autre. » Le vers du RV., VI, 51, 7, nous indique, d'ailleurs, ce

[1] *Rel. véd.*, III, 164.

Digitized by Google

qu'il faut entendre par « ce qui a été fait par un autre ». Il s'agit de l'*enas (mâ va eno anyakṛtam bhujema)*, ou de l'obstacle, qui ne provient pas du sacrificateur et qui est opposé ici aux libations faites par lui et dont il prie Varuṇa de s'emparer.

Toutes les rectifications qui précèdent gagneront à être reprises et résumées dans une nouvelle interprétation de la partie de l'hymne du RV., VII, 86, que Bergaigne a traduite au troisième volume, p. 158, de sa *Religion védique*.

Vers 2 : *uta svayâ tanvâ saṃ vade tat*
kadâ nv antar varuṇe bhuvâni,
kim me havyam ahṛṇâno jušeta
kadâ mṛlîkaṃ sumanâ abhi khyam

Traduction Bergaigne : « Et je me dis à moi-même : quand pourrai-je arriver jusqu'à Varuṇa ? Accueillera-t-il mon invocation sans colère ? Quand pourrai-je, bien disposé moi-même, éprouver les effets de sa miséricorde ? »

Vrai sens : — « Je déclare ceci au moyen (par la voix) de l'étendu (soma) qui est mien : quand serai-je (ou puissé-je être bientôt) à l'intérieur de Varuṇa (Agni considéré comme enveloppeur de la libation) ? Goûtera-t-il (ou puisse-t-il goûter) ma libation sans s'en éloigner ? Quand verrai-je, ayant le bien pensant (le bien crépitant, — le soma allumé), le trayeur (la flamme qui aspire la libation) ? »

1er pâda. — La traduction de Bergaigne est impossible ; *svayâ tanvâ saṃ vade* ne saurait signifier « je me dis à moi-même ». — 2e pâda. — La traduction de

Digitized by Google

Bergaigne est encore plus forcée ici qu'au pâda précédent ; *antar varuṇe bhuvâni* ne peut pas vouloir dire simplement « quand pourrai-je arriver jusqu'à Varuṇa ?» — 3e pâda. — La racine *juš* signifie « goûter, » physiquement, et non « accueillir » ; de même *ahṛṇâna* ne se dit pas de ce qui est sans colère, mais sans recul, cf. *ahrayâṇa* et *ahraya* ; enfin le *havya* est la libation et non l'invocation. — 4e pâda. — Le *mṛlîka* n'est pas la miséricorde, mais une épithète du feu considéré comme tirant à lui la libation [1]. Le vrai sens de *abhi khyâ* est « voir » au physique, et l'épithète *sumanas* qualifie ici le sacrificateur identifié à la libation (ou considéré comme en étant muni) qui pense et parle (crépite) quand elle est allumée.

3. *pṛche tad eno varuṇa didṛkšû-*
po emi cikitušo viprcham,
samânam in me kavayac cid âhur
ayam ha tubhyam varuṇo hṛṇîte.

Traduction Bergaigne : — « Je demande quelle est ma faute, ô Varuṇa, désireux que je suis de la connaître. Je vais interroger un sage. Les sages me font tous la même réponse : c'est Varuṇa qui est irrité contre toi.»

Vrai sens : — « Cet obstacle, ô Varuṇa, désireux de briller (est) pour celui qui parle (Agni-jâta) ; je vais vers le répondeur de celui qui brille (vers sa voix). Et quoique mes kavis (les somas allumés qui viennent de moi) disent d'un commun accord « celui-là est pour toi », Varuṇa se retire. »

[1] Voir ci-dessus, p. 140 *seqq.*

Digitized by Google

Pâdas 1 et 2. — *pṛché*, comme le montre l'accent, est le datif de *pṛch*, et non pas la première personne du présent de l'indicatif moyen de la même racine. Il y a, du reste, parallélisme antithétique entre *pṛché* et *vipṛcham*, comme entre *didṛkšu* et *cikitušaḥ*. La traduction de Bergaigne suppose, de plus, une faute dans le texte en vertu de laquelle *didṛkšu* serait pour *didṛkšuḥ*. *Tad enaḥ* est la libation non encore allumée représentée comme ayant le désir de l'être et que le sacrificateur destine au *pṛch*, le feu crépitant. Le second pâda poursuit à l'aide d'antithèses le développement de la même idée. Le sacrificateur s'approche avec sa libation de la voix *(vipṛcham)* du feu brillant et crépitant *(cikitušaḥ)*, opposé en ces termes à l'*enas* qui n'a encore que le désir de briller et de s'unir à la voix du brillant. — Pâdas 3 et 4. — Les kavis du sacrificateur sont ses somas pavamânas dont les crépitements semblent dire de concert : « cette (libation-ci) qu'il apporte est pour toi (ô Varuṇa) » ; mais Varuṇa ne paraît pas entendre et se retire, c'est-à-dire qu'il semble hésiter à s'emparer de la libation en l'allumant. Bergaigne, sans tenir compte de la valeur du cas, traduit le datif *tubhyam* par « (il est irrité) *contre toi* ».

4. *kim âga âsa varuṇa jyeṣṭhaṃ,*
yât stotâraṃ jighâṅsasi sakhâyam,
pra tan me voco dûlabha svadhâvo
'va tvânenâ namasâ tura iyâm.

Traduction Bergaigne : — « Quel est, ô Varuṇa, ce grand péché (que j'ai commis), et pour lequel tu veux frapper le chantre (qui fut) ton ami? Dis-le moi, toi

Digitized by Google

qu'on ne peut tromper et qui ne dépends d'aucun autre. Puissé-je t'apaiser bien vite avec cet hommage! »

Sens réel : — « Est-ce que le lien, ô Varuṇa, a été le plus fort que tu veux tuer le chanteur qui t'accompagne ? Appelle celui-là qui vient de moi, ô toi qu'on ne saurait comprimer, toi qui es pourvu de mon offrande. Que j'aille à toi traversant (les obstacles) au moyen de ce *namas* (la libation). »

Pâdas 1 et 2. — Même idée qu'au vers précédent. Varuṇa hésite à s'emparer de la libation qui reste à l'état d'*âgas*, ou soumise à l'*âgas*. Cet *âgas* est donc le plus fort puisque Varuṇa n'en est pas maître, de telle sorte qu'il semble vouloir tuer le chanteur (le crépitement) qui est son compagnon habituel, c'est-à-dire la libation du sacrificateur qui devrait crépiter en s'unissant à lui si l'*ágas* ne la retenait pas. Bergaigne n'a pas tenu compte de la liaison syntactique évidente des deux phrases. — Pâda 3. — Varuṇa est prié d'appeler à lui la libation. — *Svadhâvas*, « qui est pourvu de *svadhâ* », et *svadhâ*, « ce qu'on pose, établit ou donne soi-même », la libation. — Pâda 4. — La phrase *ava tvâ..... iyâm* ne saurait signifier « puissé-je l'apaiser ». — *Namas* est un des noms de la libation. — Les formules telles que celle-ci *(cf.* vers 2, pâda 1) montrent bien comment les poètes védiques en sont arrivés à identifier en apparence le sacrificateur et son offrande.

5. — *ava drugdhâni pitryâ sṛjâ no*
'va yâ vayaṃ cakṛmâ tanûbhiḥ,
ava râjan paçutṛpaṃ na tâyuṃ
sṛjâ vatsaṃ na dâmno vasiṣṭham.

Digitized by Google

Traduction Bergaigne : — « Délie les fautes de nos pères et celles que nous avons commises nous-mêmes. O roi, détache Vasiṣṭha comme un voleur de bétail, détache-le comme un veau de la corde qui le retient. »

Sens réel : — « Fais couler nos (somas) retenus qui sont de la nature des pères ; fais couler ceux que nous avons faits à l'aide de ceux qui s'étendent. Fais couler, ô roi, le voleur comme celui qui se délecte dans le bétail (Agni) ; fais couler le très riche comme un veau qu'on détache de son lien. »

Pâda 1. — *Pitryâ*, « ce qui est de la nature des (somas) pères » des flammes sacrées [1]. *Drugdhâni*, participe passé, dont le sens est nécessairement passif, ne saurait signifier les fautes que l'on commet, mais seulement les mauvais traitements, l'oppression que subissent les pères-somas quand ils ne coulent pas. — 2e Pâda. — Ceux (les somas) que nous avons faits, qui viennent de nous, qui sont les nôtres. Ce pâda et le précédent réunis peuvent servir de commentaire à la formule *yat.. âgaç cakṛmâ* et autres pareilles (VII, 93, 7). — Pâda 3. — *Tâyu*, « voleur », épithète de l'obstacle qui dérobe en quelque sorte la libation. Il s'agit de le détruire en tant qu'obstacle, de le lâcher comme est lâché celui qui se délecte dans le bétail, c'est-à-dire dans le lait-libation (Agni). — Pâda 4. — C'est à tort que Bergaigne considère *vasiṣṭha* comme un nom propre, ce mot désigne ici le fruit à naître de

[1] Voir ci-dessus, p. 226 *seqq.*

Digitized by Google

la libation qu'il convient de mettre en liberté pour que le sacrifice s'accomplisse.

6. — *na sa svo dakšo varuṇa dhrutiḥ sâ*
surâ manyur vibhîdako acittiḥ,
asti jyâyân kanîyasa upâre
svapnaç caned anṛtasya prayotâ.

Traduction Bergaigne : — « Ce n'était pas ma volonté, ô Varuṇa : c'était la séduction, le breuvage énivrant, la colère, le dé, l'inadvertance. L'aîné est capable d'égarer le plus jeune. Le sommeil même n'éloigne pas le mal (n'est pas exempt de péché.) »

Ce vers est particulièrement difficile et je crois pouvoir affirmer que Bergaigne n'en a pas compris un seul mot. Au premier pâda *dakša*, qui ne saurait en aucun cas avoir le sens abstrait de volonté, signifie «celui qui prend, saisit[1] (la libation) », à savoir Agni. Je traduis en conséquence ! — « O Varuṇa, ton preneur (ton *alter ego* Agni) n'est pas là ; c'est l'oppression (qui y est) » ; — c'est-à-dire le feu du sacrifice ne brille pas encore. — Pâda 2. — Les trois premiers mots désignent les éléments actifs du sacrifice et le quatrième, qui leur est apposé, est un nom de l'obstacle. Le sens est donc : « la liqueur (sacrée), la colère (le crépitement), le perceur (le feu qui fend la libation), — (tout cela est en ce moment) le non-allumage[2] ». — Pâda 3. — Le mot *upâra* est un ἅπαξ λεγ., auquel on a attribué arbitrairement le sens d'« égarement, erreur »,

[1] *Cf.* δέχομαι, δεξιός, lat. *dexter*.
[2] *Cf.* IV, 54, 3, et VII, 89, 5.

Digitized by Google

uniquement inspiré par le contexte mal compris. Je le rapproche du simple *âra*, rac. *ar*, « aller », et j'y vois, au locatif, le sens d'une préposition de lieu. Traduction : « Le plus fort (ou le plus gros) est dans le plus petit », — c'est-à-dire, le manifesté est dans le non-manifesté. — Pâda 4. — Le sommeil (*cf.* la mort et l'ὕπνος d'Hésiode qui habite les enfers) est un des noms de l'obstacle. — Traduction : « Le sommeil n'écarte pas l'*anṛta* », — tautologie qui revient à dire, comme aux trois premiers pâdas, que le sacrifice ne s'accomplit pas encore.

7. — *aram dâso na mîlhuše karâṇy*
aham devâya bhûrṇaye 'nâgâḥ.

Traduction Bergaigne : « Puissé-je comme un esclave servir le dieu libéral et puissant, sans commettre de péché !... »

Sens réel : — « Moi qui suis comme un lien, puissé-je livrer (la libation) à celui qui en est pourvu (habituellement, — le feu du sacrifice); que je sois sans liens pour le dieu qui emporte (les oblations). »

Pâda 1. — Tant qu'il n'a pas versé la libation, le sacrificateur est comme un lien qui la retient : *dâsa*, « lien » ou « lieur » et non pas « esclave » (Bergaigne).

Mais si la notion du péché n'existe pas dans le Rig-Véda, et rien ne saurait mieux en démontrer l'absence que le redressement interprétatif des passages du genre de celui qui précède, pourquoi « les dieux observent-ils les actions des hommes [1] ? » C'est qu'à ce propos

[1] Berg., *Rel. véd.*, 4e partie, chap. II, sect. 4, p. 165 *seqq.*

Digitized by Google

encore les mots ont été détournés de leur véritable sens et qu'on a attribué aux textes originaux des idées qui leur étaient parfaitement étrangères.

Toutes les formules védiques où il est question de la faculté dont jouissent les dieux en général, ou tel dieu en particulier, de voir ce qui ce passe autour d'eux, reposent sur l'assimilation du feu du sacrifice à un œil qui brille ou qui voit. On connaît, du reste, l'étroite connexité de ces deux idées. Au vers du RV., VIII, 90, 6, il est dit des Adityas (les flammes qui s'échappent) qu'ils voient *(abhi cakšate)*, eux les vivants *(amṛta)*, les demeures *(dhâmâni martyânâm)* des morts, c'est-à-dire des libations non allumées, et non pas « les races des mortels [1] » (Bergaigne).

Le *jana* que Mitra et Varuṇa mettent en mouvement *(yatathaḥ*, — Berg. : « auxquels ils font attention ») et qu'ils conduisent (RV., v, 65, 6) n'est pas « l'homme », mais le « père », ou le soma, qui donne naissance à Agni.

Egalement à rectifier est l'interprétation du vers du RV., VI, 67, 5, où Bergaigne (p. 166) voit la mention des espions *(spaçaḥ)* de Mitra et Varuṇa. En réalité, il s'agit des dieux, nommés en toutes lettres *(devâsaḥ)*, qui entourent les deux éléments du sacrifice *(rodasî*,

[1] Même origine, sans doute, pour les démons observateurs des actes bons et mauvais des *morts* (mortels), dont il est question dans les vers d'Hésiode *(Op. et Dies*, 122 *seqq.)*:

Τοὶ μεν δαιμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
Ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων
Οἳ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλιε ἔργα

Digitized by Google

urvî) et qui sont voyants, c'est-à-dire brillants *(spaçaḥ)*, non comprimés *(adabdhâsaḥ)*, et non pas infaillibles Bergaigne), et actifs *(amûrâḥ)*.

Au vers du RV., IV, 13, 3, le soleil examinateur, ou illuminateur, de tout ce qui s'agite (au sacrifice, — des libations en mouvement, et non pas « l'espion du monde entier », — *viçvasya jagataḥ*) — (Bergaigne), désigne au singulier ce que les dévas représentent au pluriel dans le passage précédemment expliqué, à savoir le feu ou les flammes du sacrifice.

Quant à la série de formules où il s'agirait de la proclamation de l'innocence des sacrificateurs par le soleil qui les voit, il faut, comme à chaque pas en pareille matière, dégager le vrai sens de la fausse interprétation qu'il a reçue. Ainsi la phrase du RV., VII, 62, 2, *sûrya... pra no mitrâya varuṇâya voco 'nâgasaḥ* ne signifie pas, « témoigne de notre innocence devant Mitra et Varuṇa (Bergaigne) » ; mais « proclame-nous, ô soleil(-feu) (par tes crépitements) sans liens pour Mitra Varuṇa [l'ami (du soma) qui l'enveloppe]. » C'est-à-dire, fais voir par là que nous n'enchaînons pas les éléments du sacrifice.

J'achèverai de montrer la véritable signification de ces formules en reprenant, encore après Bergaigne (p. 167), la traduction des deux premiers vers de l'hymne du RV., VII, 60.

Vers 1. — *yad adya sûrya bravo 'nâgâ*
udyan mitrâya varuṇâya satyam,
vayam devatrâdite syâma tava
priyâso aryaman gṛṇantaḥ.

Digitized by Google

Traduction Bergaigne : — « Puissions-nous, lorsqu'aujourd'hui tu auras en te levant, ô soleil, témoigné avec véracité de notre innocence devant Mitra et Varuṇa, puissions-nous être agréables aux dieux, ô Aditi, et t'être agréables, ô Aryaman, en te chantant. »

Sens réel. — « Le fait que, ô soleil (-feu), tu nous as proclamés (par tes crépitements) en te levant (sur l'autel) sans liens pour Mitra Varuṇa (= l'enveloppeur-ami), c'est ta manifestation. Puissions-nous t'être agréables, à toi parmi les dieux, en chantant (en faisant crépiter la libation), ô toi qui es sans liens, toi qui es pourvu de l'arya (du soma) ! »

2. — *eša sya mitrâvaruṇâ nṛcakšâ*
ubhe ud eti sûryo abhi jman,
viçvasya sthâtur jagataç ca gopâ
ṛju martešu vṛjinâ ca paçyan.

Traduction Bergaigne : — « Ce soleil qui contemple les hommes, ô Mitra et Varuṇa, se dirige vers les deux races, gardien du monde mobile et du monde immobile, voyant chez les mortels le bien et le mal (littéralement le droit et le tortueux). »

Sens réel. — « O les deux enveloppeurs-amis, celui-là qui observe (ou éclaire) les mâles (somas), le soleil s'élève sur sa demeure (la libation) vers les deux (éléments du sacrifice), buveur du lait de l'habitant immobile et mobile, voyant ce qui se dresse et ce qui se détourne chez les morts. »

Pâda 1. — Mitra (et) Varuṇa (au duel), l'ami et l'enveloppeur, les deux éléments du sacrifice. — Pâda 2. — *Ubhe*, sous-entendu *rodasî* ou un synonyme, les

Digitized by Google

deux éléments du sacrifice, et non pas les deux races.— *Jman*, doublet de *jmâ*, la libation considérée comme la demeure ou la résidence de Sûrya-Agni. — Pâda 3. — *Gopâ*, qui boit ou qui prend les vaches, c'est-à-dire la libation assimilée à du lait. Le *viçva* mobile et immobile est la libation versée ou non. Traduire *viçva* par « tout » est une concession excessive à la tradition; *viç-va* signifie probablement « ce qui est dans le *viç* », ou la demeure, « l'habitant (de l'autel) ». — Pâda 4. — Sur le sens de l'expression *ṛju vṛjinâ ca*, voir plus haut, page 293.

Les textes védiques ignoraient la morale et l'explication de cette ignorance est facile, puisque leur objet était un acte purement physique. Nous venons de voir à la faveur de quelles formules et de quelles interprétations ce qui était *amoral* a fini par être considéré comme moral et comment ce qui concernait les éléments du sacrifice a été appliqué à l'homme. De cette application est née la morale religieuse et la doctrine de l'expiation qui en sanctionne les règles; quand on y contrevient, on est puni par des châtiments qui, le plus souvent, atteignent le coupable dans les régions infernales où son souffle est relégué après la mort. L'origine de cette conception est la conséquence immédiate de celle des enfers eux-mêmes. Ceux-ci, nous le savons, symbolisent l'obstacle; les morts qui les peuplent sont en même temps les opprimés et les gênés. Ils souffrent, donc ils sont punis [1]. Mais les hôtes des

[1] Du reste, l'oppression dont ils souffrent est devenue (sous le

Digitized by Google

enfers sont les ennemis des dieux; s'ils sont punis, c'est à cause d'eux et par eux. Tels sont les Titans, tel est Prométhée, tel est Atlas, tels Tantale, Sisyphe et tous les grands coupables de la mythologie grecque.

Une forme particulière de l'expiation est celle que subissent ici-bas les hommes (les mortels, les morts), d'après le mythe hésiodique de l'âge de fer, dont celui d'argent et d'airain ne sont que des variantes, alors que l'âge (ou plutôt la génération —, γένος) d'or est l'emblème du ciel qu'habitent les vivants, les délivrés ou les dieux. Le poète, identifiant *la génération* de fer avec celles qui vivent actuellement, fut amené par cette identification même à ne voir que les peines auxquelles l'humanité est exposée et les vices qui la souillent. Son pessimisme est donc purement mythologique et n'implique aucune théorie raisonnée sur les

nom d'*âgas* dans les textes védiques) le péché, *leur* péché, le mal qu'ils ont commis ou qu'ils peuvent commettre au lieu de celui qu'ils subissent. La même transformation significative est indiquée pour la Grèce par ces vers (entre autres) d'Hésiode :

Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε.
Ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδέ μὲν ἐσθλός
Ῥηιδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς
Ἐγκύρσας ἄτῃσιν.

Op. et Dies, 213 *seqq.*

« O Persès, écoute la justice et ne favorise pas l'oppression, car l'oppression est mauvaise pour le mortel misérable ; le bon lui-même ne saurait la supporter facilement; il est accablé par elle quand il se trouve aux prises avec les peines. »

L'ὕβρις (de ὑπέρ), « le fait d'être au-dessus, de peser sur », est, ainsi que l'ἄτη, un des noms de l'obstacle liturgique qui comprime le mort (βροτός).

Digitized by Google

misères inhérentes à la condition humaine. Du moins, cette théorie n'est qu'une forme de celle de l'expiation instinctivement déduite des idées dont il vient d'être question[1].

L'expiation a donc été conçue sous un double aspect : ou bien elle s'exerce après la mort et se combine le plus souvent en pareil cas, comme nous le verrons tout à l'heure, avec le système de la transmigration des âmes ; ou bien elle a lieu dans cette vie même[2] et elle

[1] Voir à cet égard, *Opera et Dies*, vers 109 *seqq.* et *cf.* Pindare, *Olymp.* II, 105 *seqq.* — Le mythe hindou des quatre *yugas* (primitivement « jonction, accouplement, génération ») repose sans doute sur un développement d'idées analogue à celui qui a abouti aux différents γένεα d'Hésiode. Le *kṛtayuga* (l'achevé, le parfait) correspond à l'âge d'or ; tant qu'il dure, le *dharma* (primitivement, la structure du sacrifice) et le *satya* (sa manifestation) sont en plein développement. Dans les trois autres yugas, l'un et l'autre diminuent graduellement par l'effet de l'*anṛta* (un des noms védiques de l'obstacle). — Manou, I, 68 *seqq.* — A la théorie des yugas se rattache celle du jour et de la nuit de Brahmâ qui correspondent à la manifestation et à l'extinction de l'univers, emblème du sacrifice. C'est ce qui ressort encore expressément de ce vers de Manou I, 52 :

yadâ sa devo jâgarti tadedaṃ ceṣṭate jagat
yadâ svapiti çântâtma tadâ sarvaṃ nimîlati

« Quand le dieu (le brillant Agni) s'éveille, cette chose mobile (les flammes) s'agite ; quand son souffle étant apaisé il s'endort, tout (le feu sacré) ferme les yeux (s'éteint). »

Pour les antécédents védiques du mythe des *yugas*, voir RV., IX, 3, 9 ; X, 72 ; X, 97, 1.

[2] La mythologie grecque a personnifié l'obstacle-expiation dans l'Erinys ou les Erinyes vengeresses du crime aux enfers et sur terre même, comme le prouve le mythe d'Oreste. Une autre personnification du même genre est Némésis qui, au

Digitized by Google

a servi à expliquer l'origine du mal et des peines auxquelles les hommes sont exposés, soit qu'ils les aient méritées par des fautes originelles[1] *(anâdi)*, soit qu'elles aient été provoquées par leurs transgressions présentes.

Une des formes de l'expiation terrestre, qui s'est développée particulièrement dans l'Inde, est celle dont l'ablution ou la purification par le bain constitue l'instrument. C'est à tort qu'on serait tenté d'y voir l'application aux choses morales du fait qui consiste à employer l'eau à laver les souillures matérielles. L'origine des lustrations au moyen de l'eau est moins simple ; comme toutes les pratiques religieuses des peuples de race indo-européenne, elles dérivent du sacrifice. La formule déjà citée, page 195 *(brahmacârî) snâtaḥ... rocate*[2], rend compte du fait et de l'idée dont elles procèdent dans l'Inde. La libation allume le feu sacré, elle le fait briller en le baignant, elle le *purifie* au sens primitif de l'expression. Il suffira dès lors de le personnifier dans le prêtre, par exemple, qui effectue le sacrifice pour que le bain purificatoire, celui qui eu égard au feu détruit l'obscurité, la souillure, le mal, le péché (de l'obstacle), produise des effets semblables au bénéfice de son substitut. De là, non seulement les

témoignage d'Hésiode *(Théog.*, 223) est un fléau pour les mortels (πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι). La Némésis frappe les mortels par la volonté des dieux ; de là le développement des idées que M. Tournier a étudiées dans une thèse restée célèbre.

[1] Il en est ainsi dans le système Védânta de la cause première *(anâdi)* de l'union de l'âme à la matière.

[2] Aṭh.-V., XI, 5, 26.

Digitized by Google

ablutions de formes si diverses que Manou prescrit aux brâhmanes, mais encore et surtout les *baptêmes*, au sens étymologique du mot, que les fidèles de toute catégorie reçoivent dans les *tîrthas*[1] consacrés et dans le Gange pour obtenir la rémission de leurs péchés et assurer leur salut.

Les âmes qui transmigrent étant nécessairement celles des morts peuvent être, à ce titre, considérées comme soumises à l'expiation. C'est par là que s'est faite la coordination des deux doctrines. Déjà, dans la *Bṛh.-Ar.-Up.*, les âmes suivent la route des Pères ou celle des dieux, selon qu'elles ont accompli sur terre tels ou tels actes pieux. A côté de celles-là, il en est d'autres qui ne suivent ni l'une ni l'autre de ces routes et qui deviennent des vers, des sauterelles, des mouches (ou des cousins[2]). Il n'est pas impossible qu'il s'agisse ici des insectes immondes qui prennent naissance sur les cadavres qui n'ont pas été incinérés et qui tombent en putréfaction[3]. Toutefois, dans les passages corres-

[1] Dans le Rig-Véda ce mot signifie, « ce qui traverse, chemin », et ce chemin est celui que suivent et auxquels s'identifient les somas pavamânas. L'expression fréquente *tîrthe sindhûnâm*, I, 46, 8, « dans la voie que suivent les eaux (du sacrifice) », entendue au sens de « dans la place où sont les eaux », a donné lieu à la signification classique de *tîrtha*, « étang sacré », et favorisé les pratiques pieuses dont les tirthas sont devenus le théâtre.

[2] Atha ya etau panthânau na vidus te kiṭâḥ paṭaṅgâ yad idaṃ dandaçûkam. — VI, 2, 16.

[3] Cette hypothèse est favorisée par le fait que cette troisième catégorie s'oppose à deux autres que composent, à ce qu'il semble, les incinérés.

Digitized by Google

pondants de la *Chândogya-Up.*, v, 10, 7; vi, 9, 3; vi, 10, 2, et de la *Kauśîtaki-Up.*, i, 2, indépendamment de ces insectes, le chien, le porc, le tigre, le lion, le loup, le sanglier, les poissons et les oiseaux sont donnés comme les animaux dans le corps desquels peut passer l'âme du transmigrant. Ces animaux représentent sans doute primitivement, comme il en est toujours ainsi pour la plupart d'entre eux dans les textes védiques, l'obstacle personnifié sous la forme d'une bête féroce. Quoi qu'il en soit, l'idée de la transformation de l'homme en animal d'après l'une ou l'autre de ces influences, ou plutôt par la combinaison de l'une et de l'autre, s'est associée à celle de l'expiation, de telle sorte qu'on y a vu le châtiment des mauvaises actions commises pendant cette vie, tandis que la renaissance parmi les castes supérieures a été regardée comme la récompense d'une existence vertueuse[1].

D'une manière générale, la doctrine a été résumée dans la formule (qui résume en même temps toute la sanction de la morale brâhmanique) *yathâ karma tathâ janma*[2], telle œuvre, telle naissance. C'est-à-dire qu'on renaît sur l'échelle des êtres dans une con-

[1] Tad ya iha ramaṇîyacaraṇâ abhyâço ha yat te ramaṇîyâṃ yonim âpadyeran brâhmaṇayoniṃ vâ kšatriyayoniṃ vâ vaiçyayoniṃ vâtha ya iha kapûyacaraṇâ abhyâço ha yat te kapûyâṃ yonim âpadyeran çvayoniṃ vâ çûkarayoniṃ va caṇḍâlayoniṃ vâ. — *Chând.-Up.*, v, 10, 7. — Je cite ce texte comme étant le plus précis en ce qui regarde la question.

[2] C'est l'idée que Manou (xii, 81) exprime en ces termes :

yat yat karma niševate tat tat phalam upâçnute

« On obtient un fruit conforme à l'œuvre qu'on a accomplie. »

Digitized by Google

dition déterminée par les actes bons ou mauvais qu'on a accomplis dans une précédente existence ; d'où un cercle de renaissances indéfinies et dont on ne peut sortir que par la délivrance.

Les textes suivants, avec le double sens qu'ils comportent, nous indiqueront les antécédents de la doctrine et les transitions par lesquelles elle a passé pour prendre sa forme définitive.

Bṛh.-Ar.-Up., IV, 4, 5-6 : — *Yathâkârî tathâ bhavati sâdhukârî sâdhur bhavati pâpakârî pâpo bhavati puṇyaḥ puṇyena karmaṇâ bhavati pâpaḥ pâpena ata khalv âhuḥ kâmamaya evâyaṃ puruša iti sa yathâkâmo bhavati tatkratur bhavati yatkratur bhavati tat karma kurute yat karma kurute tad abhisampadyate.*

Sens védique : — « Comme il fait, comme il va (le feu sacré), tel il est. Quand il fait droit (quand il se dresse), il est droit, quand il fait mal, il est mal (ou le mal). Il est brillant par suite d'une œuvre brillante ; il est le mal par suite du mal (en étant le mal [1]). On a dit que ce puruša [2] est fait de kâma (nom métaphorique de la libation). Selon qu'il a de kâma, tel il en est le metteur en œuvre ; ce dont il est le metteur en œuvre, voilà l'œuvre qu'il accomplit ; l'œuvre qu'il accomplit, voilà ce en quoi il se transforme. »

Suite de tautologies qui reviennent à dire que le feu

Quand il s'identifie à l'obstacle *(pâpa)*, quand il ne le fait pas disparaître, il est l'obstacle même.

[2] Le Soma pavamâna.

Digitized by Google

sacré se développe sous forme de flammes qui se dressent sur l'autel et dont le développement est en rapport avec le liquide qui les alimente.

Sens de l'Upanishad. — « (L'âtman) obtient une condition conforme à ses œuvres et à sa conduite : s'il fait de bonnes choses, il devient bon; s'il en fait de mauvaises, il devient mauvais. Les œuvres vertueuses le rendent vertueux; les œuvres coupables le rendent vicieux. On a dit que cet homme est fait de désirs. Tel est son désir, telle est sa détermination; telle est sa détermination, telle est son œuvre; telle est son œuvre, tel en est le fruit. »

Kaušitaki-Upanishad, IV, 8 : — *Sâdhu karma kârayati taṃ yam ebhyo lokebhya unninîšata eša u evâsâdhu karma kârayati taṃ yam adho ninîšate.*

Sens védique. — « L'âtman (qui anime le feu sacré) fait accomplir une œuvre droite (une flamme qui se dresse) à celui qu'il veut élever au-dessus de ces mondes (les libations); il fait accomplir une œuvre non droite (la flamme ne s'élève pas, reste inerte, morte) à celui qu'il veut conduire vers le bas. »

Sens de l'Upanishad. — « Il (le prajñâtman, — l'âme individuelle) fait accomplir des œuvres louables à celui qu'il veut élever de ces mondes (dans les mondes supérieurs); il fait accomplir des œuvres blâmables à celui qu'il veut précipiter (dans les mondes inférieurs). »

Dans les systèmes de philosophie orthodoxes et dans la coordination dogmatique des *Dharma-Çâstras*, la théorie de la transmigration expiatoire, réglée par l'œuvre et produisant pour effet l'élévation ou la des-

Digitized by Google

cente sur l'échelle des êtres à chacune des renaissances de l'âme incorporée[1], s'est combinée avec celle des trois qualités qui repose sur les mêmes antécédents liturgiques. Les trois qualités sont trois modes de l'être qui correspondent à la fois à l'état plus ou moins grossier ou subtil de la matière et aux actes plus ou moins louables des combinaisons organiques qui les exécutent individuellement. Ces qualités sont le *sattva* (ou la spiritualité au point de vue ontologique et la bonté sous le rapport moral), le *rajas* et le *tamas* (qui désignent des états plus ou moins grossiers de la matière et plus ou moins passionnés et aveugles de l'âme). Eu égard à leurs origines liturgiques, le sattva est la manifestation du feu sacré ou de l'être *pur*, tandis que le rajas et le tamas sont des noms différents des éléments obscurs, et par conséquent *impurs*, du sacrifice. Dans leurs rapports avec les idées de pureté et d'impureté, les trois qualités, dont les combinaisons forment les êtres vivants, ont déterminé leur nature au double point de vue physique et moral, et par conséquent leurs actes et par là aussi les vicissitudes auxquelles chacun d'eux est soumis par la transmigration. C'est ce qu'explique en détail Manou, XII, 39 *seqq.*, non toutefois sans tenir compte, à côté de l'expiation qui en résulte, de celle

[1] Ces renaissances sont en parallélisme étroit avec celles des mondes qui naissent, meurent et renaissent, comme les êtres qui les peuplent. Le principe de l'idée est le même dans les deux cas ; on s'est représenté l'alternance de la vie et de la mort des êtres considérés collectivement ou individuellement d'après celle des éléments du sacrifice.

Digitized by Google

qu'implique le séjour aux enfers, sorte de pléonasme ou de double emploi qui s'explique par le respect de l'auteur pour les différentes formes de la tradition, quelque contradictoires entre elles qu'elles puissent sembler en certains cas. Les influences verbales, qui sont en somme les ressorts internes auxquels est dû le développement de toutes ces idées ont continué, du reste, de jouer un rôle considérable dans leur application aux détails ; c'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple entre plusieurs règles analogues, que, d'après Manou (XII, 61), si l'on a dérobé des pierres précieuses ou des joyaux on renaît parmi les orfèvres. Toutefois, dans ce dernier passage, les conditions de la métempsychose sont en rapport avec la pureté et l'impureté des âmes, et la seule raison évidente de cette sorte de châtiment est le rapport tout extérieur de l'objet du méfait avec la profession expiatoire [1].

[1] Au système de la transmigration expiatoire se rattache le culte des *bhûtas*, primitivement, les *produits* du sacrifice, ou ses éléments manifestés et actifs, plus tard, les produits de l'univers ou les *êtres* considérés dans leur ensemble. Les liens que la transmigration établit entre eux ont donné naissance à l'idée de leur mutualité. Tous les êtres ont un âtman qui passe de l'un à l'autre et qui est une parcelle de l'âtman universel et suprême *(parâtman)*. De cette conception sortira la charité envers tous les êtres qui non seulement sont tous apparentés les uns avec les autres, mais qu'il importe de ne pas maltraiter et à l'égard desquels il ne faut pas, au point de vue de la tradition védique, exercer la *hiṃsâ* ou la nuisance dont les bhûtas liturgiques sont l'objet de la part de l'obstacle. La charité deviendra ainsi la première vertu des brâhmanes et plus tard l'unique vertu, pour ainsi dire, des bouddhistes. Mais cette

Digitized by Google

Platon, dans le mythe d'Er l'Arménien dont il a déjà été question au chapitre précédent, combine aussi l'expiation *post mortem* avec la doctrine de la métempsychose, mais sans donner à ses idées la forme d'une théorie arrêtée et systématique. En ce qui regarde l'expiation proprement dite, le passage le plus net est conçu en ces termes :

« Chacune des âmes portait dix fois la peine des injustices qu'elle avait commises dans la vie ; la durée de chaque punition était de cent ans, durée naturelle de la vie humaine ; afin que le châtiment fût toujours décuple pour chaque crime. Ainsi ceux qui se sont souillés de plusieurs meurtres, qui ont trahi des États et des armées, les ont réduits en esclavage, ou qui se sont rendus coupables de quelque autre crime semblable, étaient tourmentés au décuple pour chacun de ces crimes. Ceux, au contraire, qui ont fait du bien autour d'eux, qui ont été justes et vertueux, recevaient dans la même proportion la récompense de leurs bonnes actions [1]. »

Quant à la métempsychose même, elle s'exerce d'après des sorts qui assignent à ceux auxquels ils échoient le

charité, issue des formules plutôt que de la raison ou du cœur, paiera en quelque sorte la rançon de son origine. Elle prendra par son excès même les proportions d'un dérangement d'esprit et sera dans l'Orient brâhmanique et bouddhique comme le pendant anticipé de la folie de la croix. Pour des conceptions analogues en Occident, comparer le morceau célèbre d'Ovide *(loc. cit.)* sur les raisons d'être de la frugalité pythagoricienne.

[1] Traduct. Cousin, tome X, 281. — Cf. *Phédon*, chap. LVII, et *Timée, sub finem*.

Digitized by Google

rang dans lequel ils peuvent choisir les genres de vie de toute sorte qui sont étalés devant eux ; il s'agit de conditions humaines ou animales. C'est ainsi qu'Orphée choisit l'âme d'un cygne, tandis qu'un cygne choisit celle d'un homme. Nous sommes en pleine fantaisie ; aucun rapport d'ordre moral n'est établi entre la conduite qu'on a tenue dans une existence antérieure et la condition qui vient ensuite, et le seul rapprochement que nous puissions faire à cet égard avec les idées de l'Inde, c'est que de part et d'autre on peut passer de la condition d'homme à celle d'animal et réciproquement [1].

Un détail intéressant, sur lequel insiste particulièrement Virgile dans le développement de la théorie platonicienne auquel il a consacré une partie du sixième livre de l'*Énéide*, consiste dans la traversée du Léthé, ou du fleuve d'oubli, qu'effectuent les âmes avant de se réincorporer [2]. Elles ne sauraient, en effet, quitter les lieux où sont les morts sans traverser le fleuve des libations non-allumées qui les sépare des vivants. Quant au nom qu'il porte et à l'effet qu'il produit, — l'oubli, — c'est à l'origine une métaphore (*cf.* la mort et surtout le sommeil) désignant l'obstacle, ainsi que le prouve du reste le passage où Hésiode (*Théog.*, 227) fait de Léthé la fille d'Eris et la range, par conséquent, parmi les habitants du sombre empire.

[1] C'était déjà la théorie pythagoricienne ; *cf.* Empédocle, fragm., vers 7, et Ovide, *loc. cit.*

[2] Vers 749-51.

Digitized by Google

En ce qui concerne la question spéciale de l'origine du mal, ses attaches avec les formules védiques, sous la forme qu'elle a revêtue dans les Upanishads, sont aussi des plus évidentes. C'est ce qui va ressortir de l'analyse des principaux passages qui s'y rapportent.

Bṛh.-Ar.-Up., I, 3, 1, *seqq*. L'auteur identifie (§ 10) le péché-obstacle *(pâpman)* et la mort. C'est par l'éloignement simultané du péché et de la mort que les organes intellectuels de l'homme (qui personnifie le sacrifice) prennent naissance. En portant chacun d'eux au-dessus de l'obstacle *(atyavahat)*, la divinité (créatrice = le démiurge) les manifeste successivement. La voix est délivrée la première et se manifeste sous la forme du feu qui brille en crépitant. Apparaissent ensuite le prâṇa sous la forme du vent qui allume *(pavate)* en respirant ; l'œil sous la forme du soleil qui resplendit en éclairant ; l'ouïe sous la forme des points cardinaux [1] qui retentissent en s'étendant ; le manas, enfin, sous la forme de la lune qui répand son éclat.

Mais, auparavant, il y a eu lutte entre les dieux et les Asuras (personnifications des démons-obstacles), et les dieux se promettent d'employer l'*udgîtha* (le chant de l'hymne symbole du crépitement) pour triompher, mot à mot pour s'élever au-dessus des Asuras dans le sacrifice (*asurân yajña udgîthenâtyayâmeti)*. Il disent à la voix de chanter pour eux l'udgîtha, mais les Asuras courent sus à l'âtman (le symbole psychologique du

[1] *Diças*, primitivement, les (flammes) indicatrices, directrices.

Digitized by Google

sacrifice dont l'homme est la figure physiologique) et l'atteignent avec le *pâpman*, ou le péché-obstacle. Quand on exprime par la voix ce qui n'est pas conforme (à ce qu'on doit dire), alors il y a pâpman (c'est le pâpman qui en est la cause, qui s'interpose). — Même lutte à propos du prâṇa. Quand on odore par le prâṇa, tout ce qui n'est pas conforme à l'objet odoré vient du pâpman. — Même lutte à propos de l'œil. Quand on voit, tout ce qui n'est pas conforme à l'objet vu vient du pâpman. — Même lutte à propos de l'ouïe. Quand on entend, tout ce qui n'est pas conforme à l'objet entendu vient du pâpman. — Même lutte à propos du manas. Quand on pense, tout ce qui n'est pas conforme à l'objet de la pensée vient du pâpman. Mais les Asuras échouent en s'attaquant au *prâṇa âsanya* (le souffle vital placé dans la bouche de l'homme symbolique) qui sort triomphant.

Chând.-Up., I, 2, 1-12. Autre rédaction de la même allégorie. — Les Asuras blessent le *prâṇa nâsika* (le souffle qui suit la voie des narines) avec le pâpman ; c'est pour cela qu'il odore les bonnes et les mauvaises odeurs. — Ils blessent la voix ; c'est pour cela qu'elle exprime le vrai et le faux (le manifesté et le le non-manifesté). — Ils blessent l'œil ; c'est pour cela qu'il voit le beau et le laid (ce qu'il faut voir et ne pas voir, ce qu'on peut voir et ne pas voir). — Ils blessent l'ouïe ; c'est pour cela qu'on entend ce qu'on peut ou doit entendre et ce qu'on ne peut pas ou ce qu'on ne doit pas entendre. — Ils blessent le manas ; c'est pour cela qu'on pense ce qu'on peut ou ce qu'on doit penser et ce

Digitized by Google

qu'on ne peut pas ou ce qu'on ne doit pas penser. — Les Asuras échouent contre le *prâṇa mukhya* (= *prâṇa âsanya)* qui, ayant détruit le pâpman, ne discerne ni bonne ni mauvaise odeur et soutient les autres prâṇas, parce qu'il boit et mange (l'oblation, les aliments sacrés).

Résumons tout ce qui précède en disant que l'homme-sacrifice ne vit par ses fonctions intellectuelles qu'en tant qu'elles sont manifestées, qu'elles ont franchi l'obstacle. Mais ces mêmes fonctions seront imparfaites dans la mesure même où elles resteront entravées par lui ; et comme l'obstacle est le mal ou le péché, c'est du péché que procèdent l'infirmité et les erreurs de l'intelligence et des sens.

Dans la mythologie grecque, la légende de l'origine du mal a pris un aspect tout différent et cependant le mythe de Pandore repose, comme nous le verrons[1], sur la même base que l'allégorie inconsciente des Upanishads. De part et d'autre, l'esprit humain a été amené dans des conditions semblables à se payer de vaines apparences d'explications pour des choses qui n'en comportaient pas[2].

[1] Ci-dessous, p. 364, n. 5,

[2] Il est à remarquer que, sous la forme qu'elle a prise dans les Upanishads, la légende en question revient à cette tautologie : le mal a été produit par le mal.

Digitized by Google

CHAPITRE XII

L'ASCÉTISME

Une des formes de l'expiation, dont il n'a pas été question au chapitre précédent, est celle que l'homme s'inflige spontanément et directement en se soumettant aux peines volontaires dont la pratique méthodique et raisonnée a reçu le nom d'ascétisme. Tout indique pourtant que la pénitence n'a pas été le premier objet de la discipline ascétique. Le mot *tapas*, qui la désigne dans la littérature brâhmanique, signifie proprement et primitivement chaleur ou brûlure[1]; c'est le sens dans lequel les textes védiques l'emploient encore d'une manière exclusive. Il est vrai que tel n'est pas l'avis de la plupart des interprètes; Grassmann, entre autres, tout en reconnaissant à *tapas* le sens de chaleur dans plusieurs passages du Rig-Véda, lui attribue celui de pénitence ou d'ascétisme dans un certain nombre d'hymnes qui appartiennent au dixième maṇḍala (considéré, sans preuves suffisantes du reste, comme postérieur aux autres parties du recueil). Nous allons reprendre l'interprétation de ces passages et montrer

[1] Même famille que celle du latin *tepo* et les dérivés.

Digitized by Google

que là, comme partout ailleurs dans le Rig-Véda, le mot *tapas* ne saurait désigner autre chose que la chaleur (ou la manifestation) du feu sacré.

RV., IX, 113, 2,

çraddhayâ tapasâ suta... pari srava.

Trad. Grass. : « O soma, coule, pressé avec foi et avec des dispositions d'esprit sévères. » — Sens impossible au point de vue grammatical ; les instrumentaux *çraddhayâ tapasâ* ne sauraient exprimer que les objets avec lesquels le soma est mis en mouvement.

Vrai sens : — « Coule, ô soma qu'on fait couler à l'aide de l'oblation (le liquide même qui le constitue) et de la chaleur (celle du feu du sacrifice, qui en est comme le prolongement, en laquelle le liquide se transforme en coulant et en brûlant). »

Hymne X, 154, 4. — Les Pitris *tapasvantas* ne sont pas « les pieux ancêtres » (Grassmann), mais les Pères (somas) doués de chaleur, enflammés, pavamânas. De même, au vers suivant, les Rishis *tapasvantas* et *tapajâs* ne sont pas « les pieux Rishis » ; la dernière épithète surtout ne peut signifier simplement « ceux dont l'ascétisme est l'essence », mais bien « ceux qui sont nés de la chaleur », à savoir les feux crépitants personnifiés sous le nom de Rishis. Enfin, au vers 2, les expressions *tapasâ ye svar yayuḥ*, *tapo ye cakrire mahaḥ*, signifieront « ceux qui sont allés au ciel (du sacrifice) par la chaleur (du feu sacré) » et « ceux qui ont fait une grande chaleur » ; c'est-à-dire, dans les deux cas, les somas enflammés ou pavamânas (comme aux vers expliqués précédemment) auxquels

Digitized by Google

Agni, leur jumeau *(yama*, vers 4 et 5), est prié de se joindre dans le refrain *tâṅç cid evâpi gachatât*.

x, 169, 2. — *yâ aṅgirasas tapaseha cakruḥ* « les (vaches) que les Aṅgiras ont produites par leur vertu (ascétique) » (Grassmann). Les vaches en question figurent les libations enflammées qui sont de même forme (brillante) qu'Agni *(sarûpâs)*, quand le sacrifice a lieu, et de forme différente (obscure, *virûpâs)* avant l'allumage du feu sacré. Les Aṅgiras (autre nom des flammes sacrées) les produisent, les manifestent, les font apparaître au moyen de leur chaleur.

x, 183, 1. — *apaçyaṃ tvâ... tapaso jâtaṃ tapaso vibhûtam*. Le sacrificateur s'adressant à Agni lui dit qu'il l'a vu naître et croître par l'effet de la chaleur. Aucune raison d'entendre avec Grassmann « par l'effet de la vertu (ascétique). »

Vâlakh. 11, 6. — *dhîrâ yajñaṃ tanvânâs tapasâ* « les sages qui tissent le sacrifice à l'aide de la pénitence » (Grassmann). Vrai sens évident : « Les forts (somas) qui étendent l'oblation à l'aide de la chaleur (qui la transforment en flammes). »

Dans l'Atharva-Véda, le sens de *tapas* reste le même.

xi, 5, 1, 2, 4. — *brahmacârî... âcâryaṃ tapasâ piparti.— sarvân sa devâṃs tapasâ piparti. — brahmacârî samidhâ mekhalayâ çrameṇa lokâṃs tapasâ piparti.*

« Celui qui se meut par le fortifiant (soma pavamâna) fait traverser (manifeste) ce qui doit être mis en mouvement (Agni) au moyen de la chaleur. — Il fait

Digitized by Google

traverser (manifeste) tous les dieux au moyen de la chaleur. — Il fait traverser (manifeste) les lokas au moyen d'une ceinture qui est le combustible, au moyen de l'activité, au moyen de la chaleur. »

XI, 5, 8 *(cf.* 10). — *te (nabhasî ubhe ime... pṛthivim divam ca) rakšati tapasâ brahmacârî.*

« Le brahmacârin (= soma pavamâna) s'empare par la chaleur des deux nuées (= les eaux obscures et allumées = le couple Dyâvâpṛthivî).

— 11. — *tayoḥ (nabhasos) çrayante raçmayo'dhi dṛḍhâs tân â tišṭhati tapasâ brahmacârî.*

« De ces deux nuées, des rayons... s'élèvent ; le brahmacârin s'établit sur eux au moyen de la chaleur. »

— 17. — *brahmacaryeṇa tapasâ râjâ raštram vi rakšati.*

« Au moyen de l'activité qu'il reçoit du fortifiant, au moyen de la chaleur, le roi (soma) s'empare de la direction (celle que la libation imprime aux flammes). »

— 19. — *brahmacaryeṇa tapasâ devâ mṛtyum apâghnata.*

De la même manière les dieux ont détruit la mort.

— 26. — *brahmacârî... tapo 'tišṭhat tapyamânaḥ samudre.*

« Le brahmacârin s'est dressé dans la mer (des libations) en échauffant la chaleur (en brûlant). »

A mon avis, ces passages n'ont aucun sens où ils fournissent la preuve, non seulement que dans toute la littérature védique proprement dite le tapas n'est autre que le feu sacré ou le sacrifice même, mais aussi, et

Digitized by Google

par conséquent, qu'il en produit tous les effets. Ces effets, surtout à la faveur de l'interprétation qu'on a donnée des formules analogues à celles dont est composé l'hymne de l'Atharva, XI, 5[1], ont été considérés comme magiques et tout-puissants; on peut les résumer en disant (ce qui au fond n'est que la tautologie habituelle aux textes védiques) que le tapas-feu produit le sacrifice-univers. Avec le tapas on peut tout, mais particulièrement créer les mondes et les gouverner. Comme nous le verrons au chapitre suivant, le tapas est le grand moyen cosmogonique, et c'est à son aide que toute chose s'est manifestée. Celui qui en dispose, le *tapasvant* ou le *tapasvin* sera donc le démiurge. Dans le Ṛig-Véda, le tapasvant est Agni [2], mais aussi les somas pavamânas désignés sous le nom de Pitris et de Rishis[3]. Dans l'Atharva, c'est surtout le Brahmacârin[4] qui produit le tapas. A l'époque brâhmanique, quand les Pitris, les Rishis et le Brahmacârin seront personnifiés, ceux-là sous la figure des Ancêtres et des Prêtres patriarcaux et semi-devins, celui-ci comme le

[1] *Cf.* l'hymne à fausse apparence cosmogonique RV., X, 190, dont le premier vers est ainsi conçu :

ṛtaṃ ca satyaṃ câbhîdhât tapaso 'dhy ajâyata
tato râtry ajâyata tataḥ samudro arṇavaḥ

« Du feu allumé est né ce qui est agité et manifesté (le soma pavamâna, Agni jâta); de cela (de l'oblation que nous offrons) est née la nuit (la libation obscure), de cela est né l'océan (des libations), la mer. »

[2] tapa tapiṣṭha tapasâ tapasvân (VI, 5, 4).

[3] X, 154, 4 et 5.

[4] XI, 5, *passim*.

Digitized by Google

jeune lévite du sacerdoce hindou, l'épithète s'humanisera à la suite des personnages dont elle est devenue inséparable. Mais le prêtre réel peut-il être *flagrant*, brûlant, enflammé? C'est sans doute à la faveur de cette contradiction que se dégagea des dérivés de la racine *tap* la nuance significative de « peine, douleur », qu'impliquait son acception primitive de brûler. La transition semblera d'autant plus naturelle qu'on la retrouve en sanscrit auprès de toutes les racines de même sens, comme le prouve le double sens de « brûlure » et de « douleur » ou de « chagrin » des mots *dahana*, *çoka*, etc.

On entendit donc que Pitris et Rishis devaient leur sainteté et leur puissance, toutes les prérogatives en un mot dont ils jouissent d'après l'idée qu'on était arrivé à se faire d'eux, non pas à la chaleur (du sacrifice, *tapas)*, mais à la peine qu'ils avaient endurée en se livrant à des macérations volontaires. Il suffira de rappeler que la condition des uns et des autres était l'idéal du brâhmane pour comprendre l'origine de l'ascétisme hindou et l'importance capitale qu'il prit dans les préoccupations et la conduite des pieux. Pour la caste sacerdotale, du moins, la pénitence devient le pivot et le ressort de la morale ; à une certaine période de la vie brâhmanique, tout tourne autour d'elle, tout se fait pour elle et par elle et l'espèce de jeu de mots qui lui a donné naissance s'est trouvée un des facteurs importants de l'organisation sociale de l'Inde et des contrées qui lui ont emprunté ses sévères disciplines.

D'autres formules que celles que nous connaissons

Digitized by Google

déjà ont contribué, du reste, au développement de l'ascétisme et à la détermination des règles précises auxquelles il a été soumis. L'une des principales et qui embrasse presque toutes les autres est celle qui consiste dans l'empire que l'homme doit exercer sur ses sens. Il faut les soumettre, les maîtriser, les conquérir, comme l'indique l'épithète *jitendriya*[1], « celui dont les sens sont vaincus », inséparable du nom de tout ascète célèbre. Or, dans les hymnes védiques, la racine *ji*, « vaincre », d'où le participe *jita*, « vaincu », s'applique particulièrement à la conquête du soma ou de la libation par les dieux. Quant au mot *indriya*, c'est un adjectif dérivé d'*indra*, adjectif lui-même à l'origine avec le sens d'«allumé, ardent », et qui, comme substantif, désigne le soma pavamâna personnifié sous les traits du dieu Indra symbolisant le feu qui boit la libation. *Indriya* a le même sens qu'*indra* adjectif; il en est ainsi, aux vers 1 et 3 de l'hymne du RV., x, 113, où le poète appelle *mahimânam indriyam*, « la grandeur ardente » du feu sacré que développent Indra et les Maruts. Devenu substantif à son tour, *indriya*, à l'époque brâhmanique et par l'intermédiaire probable des idées d'ardeur, de vigueur ou de force, a désigné l'énergie ou la faculté sensitive; d'où son emploi, au pluriel, dans l'acception de « sens ». C'est comme tel qu'il figure dans le composé *jitendriya;* mais si l'on tient compte des significations védiques dont il vient d'être question, on voit que ce composé devait s'appli-

[1] Pour *jita-indriya*.

Digitized by Google

quer primitivement, dans l'acception de « celui qui s'est emparé de l'ardent (soma) », à l'élément igné du sacrifice considéré comme le conquérant de l'élément liquide au moment où il s'enflamme. Une transposition analogue à celle qui a eu lieu pour *tapasvant* et due aux mêmes causes s'est produite ultérieurement, et elle a eu pour conséquence de spécifier le genre de contrainte que l'ascète *jitendriya* devait exercer sur lui-même.

Un mot qui n'a pas été sans exercer une influence comparable à celle de *tapas* et de *indriya* est le substantif *çamî*, « exercice [1] ». Il s'emploie dans les textes védiques pour désigner l'activité des éléments du sacrifice, la peine qu'ils prennent *(cf.* l'origine du mot ascète en tant que dérivé de ἀσκέω) pour atteindre leur but. C'est ainsi qu'au vers du RV., I, 110, 4, on dit des Ribhus qu'ils ont acquis la vie *(amṛtatva)* au moyen de la *çamî* (grâce à l'activité de la libation). Par là s'explique que le participe passé *çânta* de la racine de ce mot *(çam)* est devenu un qualificatif habituel des ascètes, « les exercés, les fatigués, les apaisés ».

Différents dérivés de la racine *yaṃ*, « tenir bon », tels que *nîyama*, « coercition », donneraient lieu à des remarques analogues sur leur emploi primitif ou liturgique.

Un des noms de l'ascète les plus usités en sanscrit est *muni*. Ce mot se rattache très probablement à la racine *man*, avec une nuance vocalique analogue à celle

[1] *Cf.* aussi le sens et l'emploi védiques du mot *çrama*.

Digitized by Google

du parfait grec μέμονα. Abstraction faite des vers du RV., VII, 56, 8, et VIII, 17, 14, on ne le trouve employé qu'à l'hymne X, 136 du même recueil où il alterne, soit au singulier, soit au pluriel, avec le mot *keçin*, « chevelu [1] », qui désigne le dieu auquel cet hymne est adressé. Le keçin est évidemment le feu sacré dont les flammes sont comparées à une chevelure. Le texte en question le dit du reste en propres termes

keçîdaṃ jyotir ucyate

« keçin est le nom qu'on donne à cette lumière », — celle du sacrifice.

En s'en rapportant à l'étymologie indiquée plus haut, *muni* a probablement le même sens que *manîšin*, « penseur », et les autres mots de même famille; c'est-à-dire qu'il s'applique à l'élément igné du sacrifice considéré comme crépitant. L'attribution du sens d'ascète à ce mot est, selon toute probabilité, le résultat de son rapport avec *keçin* dans l'hymne précité et l'interprétation qu'on a donnée du premier hémistiche du vers 2 du même hymne

munayo vâtaraçanâḥ piçaṅgâ vasate malâ

« Les munis (les somas allumés) dont le vent est la ceinture revêtent des enveloppes (?) brillantes (les flammes). » L'hymne de l'Atharva, XI, 5, semblait déjà donner à l'ascète (brahmacârin) une ceinture, une longue barbe, un vêtement rouge [2]; il n'en fallait pas plus pour identifier, d'après le texte qui vient d'être

[1] *Cf.* le composé *munikeça*, AV., VIII, 6, 17.
[2] Voir ci-dessus, p. 194.

Digitized by Google

cité, le muni au brahmacârin au point de vue des austérités et attribuer au mot le sens d'ascète.

Dans certains cas, le réemploi brâhmanique au profit de la discipline ascétique des formules des hymnes est pris sur le fait; ainsi, par exemple, quand Manou *(Dharma-Çâst.*, VI, 6), prescrivant à l'ascète de se vêtir d'une peau et de porter la barbe longue, s'inspire évidemment du vers 6 de l'hymne XI, 5, de l'Atharva-Véda où le brahmacârin est représenté comme portant une peau d'antilope *(kârṣṇaṃ vasânaḥ)* et ayant une longue barbe *(dîrghaçmaçruḥ)*, d'après l'interprétation brâhmanique; mais il faut entendre qu'il revêt la libation obscure et qu'il a de longues flammes, car il s'agit du soma pavamâna (ou d'Agni) et il n'est pas permis d'en douter, puisque, dans le même vers, il est dit du brahmacârin qu'il est allumé avec le combustible *(samidhâ samiddhaḥ)*.

Nous avons vu que les ascètes divins ou les Rishis sont tout-puissants grâce à leur feu (sens védique) ou à leur pénitence (sens brâhmanique). Or, si le tapas est aux mains de l'ascète l'instrument magique de la toute-puissance, le seul moyen de lutter avantageusement contre lui, c'est de faire en sorte qu'il cesse les austérités auxquelles il doit son pouvoir. Aussi les dieux et Indra, en particulier, dont la prééminence est souvent mise en péril par l'effet des macérations des Rishis, ont-ils recours pour conjurer la déchéance qui les menace à un stratagème dont l'effet est infaillible : ils dépêchent du ciel une ou plusieurs Apsaras dont les charmes séduisants et les voluptueux manèges ont raison de la fermeté

Digitized by Google

des pénitents qui, s'abandonnant à l'amour, perdent le fruit de leurs pénitences en cessant de les pratiquer. Nous avons là une modification particulière du mythe de l'union du feu sacré, représenté par l'ascète, et de la libation, dont l'Apsaras est le symbole. La première ébauche de cette variante, dont l'épopée et la littérature des Purâṇas devaient tirer si grand parti, se trouve dans le Rig-Véda où l'hymne x, 95, nous met en présence d'un couple amoureux formé par Purûravas (« celui dont les cris sont fréquents », — le feu qui crépite) et l'Apsaras Urvaçî.

Le dialogue auquel ils se livrent, interprété par les brâhmanes, est devenu la base d'une légende, dont la littérature sacrée présente plusieurs versions, et du drame célèbre de Kâlidâsa intitulé *Vikramorvaçî*. La *Çakuntalâ* du même auteur est fondée en partie sur une légende analogue, mais dans laquelle la séduction a pris tout à fait son caractère pour ainsi dire classique. Il s'agit du Rishi Viçvâmitra auprès duquel les dieux et Indra jaloux de sa puissance envoient l'Apsaras Menakâ. Ayant réussi à l'enflammer d'amour et à lui faire suspendre ses austérités, elle est rendue mère par lui de Çakuntalâ, l'héroïne du drame précité.

Tout à fait semblable est l'aventure du Rishi Kaṇḍu, racontée dans le *Brahma-Purâṇa*. L'Apsaras Pramlocâ agit à son égard comme Menakâ vis-à-vis de Viçvâmitra, et son succès est le même. Le sage oublie avec elle pendant plusieurs centaines d'années ses pieuses observances. La notion même du temps lui échappe jusqu'à ce qu'un jour, revenu de son égarement, il se

Digitized by Google

rend compte avec effroi de tout ce qui s'est passé et renvoie avec des malédictions la pauvre Apsaras. Après sa fuite, elle donne naissance à une fille appelée Mârišâ dont l'histoire mythique a été développée à son tour par les auteurs des Purâṇas.

Il faut rapporter encore au même cycle de récits l'épisode de la destruction de Kâma, le dieu de l'amour par Çiva. Kâma (le désir-soma personnifié) l'excite (l'enflamme), et lui fait oublier la pénitence à laquelle il se livrait (le feu sacré effectue le sacrifice en brûlant) pour aimer Pârvatî (fille de l'Himavant, — la libation personnifiée) ; mais Çiva ne tarde pas à s'apercevoir de sa faute et se venge de Kâma en le réduisant en cendres à l'aide des feux lancés par l'œil qu'il porte au milieu du front.

Naturellement, les austérités des hommes n'ont pas les mêmes effets que celles des Rishis. Il est trop visible que, quelles que soient leurs macérations, elles ne sauraient leur attribuer sur-le-champ le gouvernement de l'univers ; aussi les avantages qu'ils en retirent ne sont pas d'ordre temporel. Le principal objet de la vie ascétique est la délivrance finale grâce à laquelle l'âme humaine, au moment de la mort, cesse d'être exposée aux influences des œuvres et aux vicissitudes de la transmigration pour se confondre à jamais avec l'âme universelle.

Rien ne prépare mieux à ce but suprême que de briser, quand la vieillesse approche, tous les liens qui nous attachent aux choses d'ici-bas, de se retirer dans la forêt pour y mener la vie monastique, et surtout de

Digitized by Google

livrer une guerre sans trêve à tous les désirs sensuels, à toutes les passions actives, à tout ce qui constitue la personnalité, afin de se rapprocher davantage de l'être au sein duquel le moi n'existe plus et où toute distinction de sujet et d'objet a cessé pour toujours.

Mais la conservation des instincts personnels est favorisée par le péché, dont les effets sont de nous engager de plus en plus dans les liens de la matière et de nous éloigner, par conséquent, des règles de conduite qui nous en délivrent. Or, les suites du péché ne sont détruites que par l'expiation (ou la purification) fatale ou volontaire. L'expiation sera fatale quand elle résultera des châtiments infernaux ou de ceux qu'implique la rétribution des œuvres d'après le jeu même des ressorts qui mettent en branle le système de la transmigration. Mais l'ascète peut prendre les devants, se soumettre spontanément ici-bas même aux peines réparatrices qu'exige le salut et le faciliter au double point de vue des conditions d'abnégation de soi-même et de pureté qu'il requiert.

Les textes qui établissent le caractère expiatoire des macérations ascétiques sont fréquents dans les *Dharma-Çâstras*. Le onzième livre de celui de Manou est presque exclusivement consacré (surtout à partir du vers 72) à décrire le rapport des péchés qu'on peut commettre avec les pénitences qui les rachètent.

Le passage suivant (vers 259) est un exemple de la teneur et du style de ces règles :

Tryaham tûpavased yuktas
trir ahno' bhyupayann apaḥ

Digitized by Google

Mucyate pâtakaiḥ sarvais.
trir japitvâghamarṣaṇam

« Celui qui maîtrisant ses sens, jeûne trois jours, se plonge trois fois par jour dans l'eau et récite trois fois (l'hymne appelé) effaceur de péchés, est absous de toutes ses fautes. »

Les formules sacrées relatives à l'activité liturgique qui ont eu leur part, nous l'avons vu, dans le développement de l'ascétisme de l'Inde, n'ont pas été sans exercer leur influence sur la morale hellénique. J'en vois une première preuve dans l'adaptation à ce qu'on peut appeler l'éthique profane des idées, d'origine certainement religieuse, qu'expriment les vers suivants d'Hésiode *(Op. et Dies*, 286-92) : « Il est facile, dit-il, de saisir la méchanceté. (Pour cela) la route est courte, car elle est proche. Mais les dieux ont mis la sueur au-devant de la vertu. Long et vertical est le chemin qui y mène. Pour commencer il est ardu ; mais lorsqu'on est arrivé au sommet, il est praticable quoique fatigant. »

Dans les formules liturgiques qui ont été mises en œuvre ici pour recevoir une application morale, la méchanceté (κακότης) est un nom de l'obstacle qui, étant bas et proche, et surtout immobile eu égard aux flammes qui s'élèvent en s'agitant, se trouve pour ainsi dire sous la main. La vertu (ἀρετή) était primitivement et étymologiquement l'activité *(cf.* sc. *arvant* et *Il.*, xx, 411, l'expression ποδῶν ἀρετήν). Le sens du vers

τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθεκαν ἀθάνατοι

était donc d'abord : « les dieux ont produit de la sueur

Digitized by Google

(ou sué) avant d'agir », allusion aux eaux d'où sortent les flammes actives qui rappelle le texte de la *Chând. Up.*, VI, 2, 3, où il est question de la sueur de l'homme échauffé, symbole du feu sacré, dont le liquide des libations peut être considéré comme l'exsudation. La route de l'activité-vertu est celle des flammes agissantes ; elle est grande (haute, μακρός) et verticale (ὄρθιος) ; il s'agit pour elle d'arriver au sommet (à la pointe, εἰς ἄκρον ἵκηται) ; mais une fois tracée, elle devient courante, constante, facile (ῥηιδιή), sans pour cela cesser d'être pénible (χαλεπή περ ἐοῦσα), d'exiger de l'activité ou de l'effort. On se rend compte aisément, du reste, que l'idée n'a de sens sous la forme qu'elle a prise ici qu'en la supposant en rapport implicite avec un ordre de choses tout différent de celui auquel elle a été appliquée par le poète.

Une fois lancée sous ce costume dans la littérature gnomique de la Grèce, les moralistes l'ont de plus en plus accommodée à leur idéal et aux leçons de la vie. C'est comme telle que nous la retrouvons dans l'allégorie de Prodicus, cet admirable programme de la sagesse antique. Hercule sollicité tour à tour par la Volupté et par la Vertu veut suivre la Vertu

..... qui lui parut plus belle,

la Vertu qui consiste dans l'endurance et le labeur, et sans laquelle les dieux n'accordent aux hommes ni le bien, ni le beau.

Tel est le sens que la Grèce de la belle époque

Digitized by Google

assigne aux travaux d'Hercule et par là elle conçoit le type idéal du héros que ses grands hommes de guerre, les Miltiade, les Epaminondas et les Alexandre essaieront de réaliser, comme l'Inde on était arrivé par une voie parallèle à former celui de l'ascète militant dont le mythique Râma est le modèle accompli. Plus tard, d'une manière plus générale et d'ordre plus pratique, suivant une discipline plus intime et des aspirations plus modestes, le stoïcisme se développa sur des principes analogues et manifesta, on sait avec quel succès, une nouvelle face de la vertu séculière et profane.

Celle de l'Inde ne rompit jamais ses attaches sacrées; elles resta vouée aux œuvres inutiles et contre nature dont le salut éternel est le but et l'ascétisme le moyen. Mais, c'est le bouddhisme surtout qui la poussa à ses dernières conséquences, et l'on n'en sera pas surpris si l'on se rappelle que les doctrines eschatologiques de la secte sont à peu près identiques à celles des brâhmanes, et que le *nirvâṇa*, par exemple, n'est qu'une forme de la délivrance. Aussi, il ne s'agit plus seulement pour elle que l'homme pieux, approchant de sa fin, parte pour la forêt avec le dessein de s'y livrer aux austérités qui l'achemineront vers le grand but; à l'exemple de son fondateur, tout fidèle deviendra ascète aussitôt qu'il le pourra. Pour plus de facilité et de régularité, le monachisme brâhmanisme deviendra le cénobitisme bouddhique. D'innombrables couvents se fonderont partout où prospère la règle de Bouddha et l'on verra des contrées entières comme le Thibet possédées et

Digitized by Google

gouvernées par des associations religieuses dont le *tapas* est censé résumer toute la morale et toute la politique.

L'exercice régulier de l'ascétisme religieux, sous sa forme monastique ou cénobitique, comme moyen d'expiation et de salut a été le résultat dans l'Inde d'un concours de circonstances trop particulières, il est en soi, d'ailleurs, trop contraire à la saine raison et à toutes les impulsions de la nature pour qu'il soit vraisemblable qu'il ait pu se développer spontanément dans les autres contrées de la terre où l'on constate sa présence. Tout porte à croire, donc, quoique les preuves positives fassent défaut jusqu'ici, que c'est à des influences bouddhiques qu'est due son apparition, un peu avant l'ère chrétienne, chez les Thérapeutes et les Esséniens de la Judée et de l'Egypte et que, par là, la transmission s'en est faite aux adeptes de la doctrine du Christ.

Je n'ai pas à rappeler quel a été son succès dans la religion nouvelle, quel rôle utile il a joué au profit de la civilisation lors de l'invasion des barbares en sauvant sans s'en douter la tradition antique et comment, au moyen âge, il a combiné l'idéal de l'Inde avec celui de l'antiquité classique, soit dans la personne des pieux héros Charlemagne et saint Louis, qui rappellent vaguement le Râma de l'épopée brâhmanique, soit dans les institutions à demi-religieuses et à demi-guerrières comme celles des Templiers et de la Chevalerie. Mais ce qu'il importe de remarquer, après ce que nous savons des origines irrationnelles de l'ascétisme, c'est qu'il était prédestiné à disparaître dès que la raison serait

Digitized by Google

la plus forte. Aussi, la logique laïque émancipée par la Renaissance reconnut de suite en lui son ennemi et n'hésita pas à lui porter, à l'aide du protestantisme, un premier et terrible coup dont trois siècles plus tard la Révolution française devait achever les effets.

Digitized by Google

CHAPITRE XIII

THÉORIES COSMOGONIQUES

Au début de l'étude de chacune des principales idées dont le point de départ est dans le Véda, je suis a mené à faire la même constatation : les hymnes ne sont relatifs qu'au sacrifice et l'on n'y a vu autre chose qu'à la suite d'une sorte de paralogisme exégétique qui consiste à expliquer ce qui a précédé par ce qui a suivi, c'est-à-dire les hymnes mêmes au moyen des Brâhmaṇas et de la littérature postérieure. Les théories sur l'origine de l'univers, des mondes et des êtres qui les peuplent ne font pas exception à cet égard. Nous allons nous en assurer en revoyant les principaux passages des textes sacrés qui, grâce à la fausse méthode dont il vient d'être question, ont paru contenir des données cosmogoniques.

Une première question qui se pose est de savoir ce qu'il faut entendre par le *sat* et l'*asat* dont mention est faite aux vers 1 et 4 de l'hymne du RV., x, 129. D'une manière générale, et j'ai déjà eu occasion de le dire, *sat*, participe présent de *as*, « être », proprement « ce qui est », s'applique au sacrifice (ou à ses éléments) en tant que présent ou manifesté, tandis que *asat*, même mot

Digitized by Google

précédé de *a* privatif, désigne le sacrifice en tant qu'absent ou non manifesté. *A priori*, il n'y a aucune raison pour ne pas partir de ces significations dans l'interprétation de RV., x, 129, 1, premier hémistiche :

na asad âsîd na sad âsît tadânîm
na âsîd rajo na vyoma paro yat

Je traduirai en conséquence : « Alors (au moment où le sacrificateur entreprend le sacrifice) sa non-manifestation n'était pas, ni sa manifestation (c'est eu égard seulement à la manifestation même du sacrifice qu'il peut être question de la non-manifestation ; l'idée de l'une ne va pas sans celle de l'autre). » — Même idée au second pâda : « L'obscurité n'était pas, ni la lumière qui est au-dessus d'elle. » C'est-à-dire, qu'au point de vue du néant du sacrifice, il n'y a pas le contraste entre la libation obscure et le feu lumineux qui se produit par l'effet même du sacrifice. Cette idée peut paraître contournée, mais elle est tout à fait dans le goût des jeux de mots et d'esprit habituels aux poètes védiques [1].

Le premier hémistiche du vers 2 présente encore la même pensée sous une autre forme et ajoute un détail qui confirme l'interprétation proposée pour le vers précédent :

na mṛtyur âsîd amṛtaṃ na tarhi
na râtryâ ahna âsit praketaḥ

« La mort (des éléments du sacrifice) n'était pas, le

[1] Sens brâhmanique (que rien de védique n'appuie) : « Il n'y avait alors ni non-être (au point de vue métaphysique), ni être ; il n'y avait ni l'atmosphère, ni le ciel qui est au-dessus. »

Digitized by Google

non-mort (le feu sacré à l'état actif) n'était pas non plus ; la lumière du jour (du sacrifice) n'avait pas encore été produite par la nuit (la libation obscure, d'où procède la libation allumée [1]) ».

2e hémistiche :

ânîd avâtaṃ svadhayâ tad ekaṃ
tasmâd dhânyan na paraḥ kiṃ canâsa

« Cette chose (que voilà, la libation que nous versons) isolée, respirait (existait) sans être animée par ce qu'elle établit (le feu sacré qui sort d'elle) ; un autre qu'elle (ce même feu) n'était pas au-dessus. »

Le troisième vers est particulièrement concluant :

tama âsît tamasâ gûlham agre
'praketaṃ salilaṃ sarvam â idam,
tuchyenâbhv apihitaṃ yad âsît
tapasas, tan mahinâjâyataikam

Pâda 1. — « L'obscurité (la libation obscure) était cachée par l'obscurité, à la pointe (du feu sacré, à le supposer allumé). » Jeu de mots sur *tamas* qui est pris d'abord dans le sens métaphorique de la chose obscure par excellence = le liquide sacré non allumé, et dans son sens propre. Le mot *agra*, cf. ἄκρος et lat. *acer*, désigne la pointe du sacrifice ou le feu sacré qui, au moment où se place l'auteur du vers, est enveloppé par l'obscurité, n'est pas encore allumé ou visible.

[1] A l'idée que le jour naît de la nuit, *cf.* la formule *asataḥ sad ajâyata*, (RV., x, 72, 2) « du non-être est né l'être. » — Malgré le pâdapâṭha, Grassmann considère *râtryâ* comme un génitif (au lieu d'un instrumental) pour les besoins de sa traduction.

Digitized by Google

Pâda 2. — « Tout ce liquide (celui que voilà) était sans lumière. » — Même idée qu'au pâda précédent.

Pâdas 3 et 4. — « Ce qui était l'être[1] caché par le liquide[2] (?) cela naquit (et apparut) seul par l'effet de la grandeur de la chaleur (ou du feu). » Le liquide devient flamme, ou Agni aja se transforme en Agni jâta.

Traduction Grassmann, inspirée par la tradition brâhmanique : — « Il n'y avait au commencement qu'obscurité enveloppée par l'obscurité et tout cela s'agitait (coulait) d'une manière indistincte. Le vide était recouvert par l'espace vide, l'un fut produit par la force de la chaleur. »

Est-il besoin de dire que c'est du pur non-sens, et qu'il est impossible d'admettre au point de vue logique et psychologique que des abstractions aussi irrationnelles aient marqué le début des spéculations sur l'origine des choses parmi les peuples de notre race ?

Vers 4 :

kâmas tad agre sam avartatâdhi
manaso retaḥ prathamaṃ yad âsît,
sato bandhum asati nir avindan
hṛdi pratîšyâ kavayo manîšâ

1er hémistiche. — « Le désir (nom métaphorique de la libation, voir ci-dessus page 253) développa dans la

[1] *âbhu*, cf. *âsat*, est peut-être « le non-être », ce qui n'est pas encore, mais le sens général reste le même qu'en y voyant la désignation de l'être.

[2] *tuchya*, sens douteux, mais certainement « liquide » ou « obscurité ». J'adopte la première de ces significations à cause de la rac. *tuc*, *tuj*.

Digitized by Google

pointe (du feu) ceci (cette libation) qui fut la semence initiale de la pensée (désignation métaphorique du feu crépitant). »

2e hémistiche. — « Les sages (désignation métaphorique des feux crépitants, voir ci-dessus, p. 112) trouvèrent dans ce qui n'était pas et en firent sortir le parent de ce qui est, (ils le trouvèrent) en le cherchant dans le cœur (au sein de la libation) au moyen de la pensée (même sens que manas = le feu crépitant). »

Le poète a probablement joué sur le double sens dont sont susceptibles, au point de vue de la phraséologie védique, les principaux mots dont il se sert. Aussi peut-on entendre : « Le désir est la semence de la pensée, etc. », mais ce sens est purement accessoire, il n'intervient qu'à titre d'allusion[1] et, considéré en soi dans l'ensemble du passage, il ne forme que des fragments d'idées qui ne se coordonnent pas logiquement entre elles. Le tort des interprètes (et des plus anciens comme des plus récents) est de n'avoir aperçu que lui, alors qu'il fallait à peine en tenir compte au point de vue des idées réelles que contient le texte des hymnes.

A part les vers dont l'explication vient d'être tentée et quelques autres passages d'importance secondaire qui ont été réunis par Muir *(Orig. sansk. Texts*, t. IV, 3, *seqq.)*, il n'y a plus guère dans le Rig-Véda que l'hymne célèbre au Puruša (X, 90) qui porte une apparence cosmogonique de nature à faire illusion et à donner le

[1] On sait que ces procédés de style sont restés ceux de la poétique sanscrite. Voir ci-dessus p. 105, n. 1.

Digitized by Google

change sur sa signification véritable. Je ne m'en dispenserai pas moins de revoir cet hymne dans ses détails; il me suffira de rappeler que le puruša y personnifie le soma (pavamâna), si souvent représenté sous la figure d'un mâle, pour qu'on se rende facilement compte de son sens liturgique et véritable. Le style en consiste, du reste, le plus souvent en tautologies dissimulées par l'emploi de synonymes métaphoriques [1], comme au vers 13 (1er hémistiche) :

candramâ manaso jâtaç cakšoḥ sûryo ajâyata.

« La lune (du sacrifice = le feu), est née de la pensée (= le feu crépitant); de l'œil (du sacrifice = le feu) est né le soleil (du sacrifice = le feu). »

En pareil cas, remettre le sens au point en dégageant le figuré de la figure et en effaçant les différences artificielles de choses qui sont réellement identiques est un procédé qui s'impose d'autant plus, qu'autrement, on se trouve en présence d'absurdités ou de non-sens dont on ne saurait rendre compte que par l'hypothèse, aussi facile qu'invraisemblable, qu'il s'agit des conceptions irrationnelles de peuples naguère encore sauvages. Comme si le sauvage lui-même ne puisait pas ses idées dans le réel et ne les combinait pas d'après une logique instinctive !

Dans l'Atharva-Véda, aux hymnes, x, 7 et 8, c'est Skambha, « le soutien », ou Brahma, « le fort » ou « le fortifiant », personnifications du soma pavamâna, qui remplissent un rôle analogue à celui du Puruša

[1] *Cf.* ci-dessus, p. 188.

Digitized by Google

dans l'hymne du Rig-Véda dont il vient d'être question.

Le vers suivant, x, 7, 32, suffira pour montrer que la même interprétation est applicable ici comme là :

yasya bhûmiḥ pramâ antarikšam utodaram,
divaṃ yaç cakre mûrdhânaṃ
tasmai jyešṭhâya brahmaṇe namaḥ.

« Oblation à ce Brahma supérieur dont la productrice (= la libation) est la préformatrice, dont l'antarikša (= la libation) est le ventre, qui a formé la tête du ciel du sacrifice (= la pointe du feu) ».

Les Brâhmaṇas et les Upanishads contiennent plusieurs légendes cosmogoniques qui sont toutes fondées sur des passages des hymnes où, comme dans ceux que nous venons de voir, la forme des idées liturgiques se prêtait au parti qu'en ont tiré, de bonne foi sans doute, les auteurs de ces ouvrages en essayant de les expliquer.

On peut classer ces passages de la manière suivante : 1° Création par la combinaison du *kâma* ou du *manas* avec le *tapas;* 2° Légende d'Hiraṇyagarbha et de l'œuf d'or.

1re série. — *Çatap.-Brâh.*, I, 1, 1-10. Le non-être[1] est le principe des choses (*cf.* RV., x, 72, 2 *asataḥ sad ajâyata*). Ensuite les dieux furent *allumés (iddhâḥ)* et ils procréent sept purušas (les sept libations enflammées) qu'ils réduisent à un seul. Ce Puruša

[1] Cf. *Chând.-Up.*, III, 19, 1; *Taitt.-Up.*, II, 7. — *Contra*, *Chând.-Up.* VI, 2, 1-2.

Digitized by Google

prajâpati (maître des créatures) est identique à Agni *(ayam eva sa yo'yam agniḥ)*. Il éprouve le désir *(akâmayata; cf.* RV., x, 129, 4, *kâmas tad agre*, etc.) de se développer, de procréer *(bhûyân syâm prajâyeya)*. Il prend de la peine *(açrâmyat)* et allume du feu *(tapo'tapyata; cf.* RV., x, 129, 3; 183, 1 et 190, 1); de là naissent Brahma (autre forme de lui-même) et la triple science (exprimée par les crépitements), etc.

Çatap.-Brâh., xi, 1, 6, 1. — Le liquide *(salila)* est le premier principe *(cf.* RV., i, 129, 3, *salilam sarvam â idam)*, ou les eaux *(apaḥ*[1]*)*. Elles désirent procréer *(akâmayanta)* et, pour cela, elles allument le feu *(tapo' tapyanta; cf.* la précédente analyse).

Bṛh.-Ar.-Up., i, 2, 1-2. — Le premier principe est la mort *(mṛtyu; cf.* RV., x, 129, 2, *na mṛtyur âsîd amṛtam na tarhi;* on sait, du reste, que dans les idées védiques la vie vient de la mort). Elle crée le manas *(cf.* son rôle d'apparence cosmogonique, RV., x, 129, 4), en exprimant le désir d'être animée *(âtmanvî syâm)*. Elle s'agite et les eaux sont créées. Ce qui suit est très curieux et très caractéristique : les eaux se coagulent *(samahanyata)* et forment la terre *(pṛthivi)*; réminiscence de l'identité essentielle des eaux et de pṛthivî. Ensuite la mort animée s'agite *(açrâmyat)*, s'échauffe, et son suc, sa chaleur, se transforme en Agni, le feu sacré *(tasya çrântasya taptasya tejo raso niravartatâgniḥ.)*

[1] Cf. *Aitar.-Up.*, i, 3, et Muir, *Sansk. Texts*, t. IV, 24, note 58.

Digitized by Google

Bṛh.-Ar.-Up., I, 4, 17. — L'âtman est le premier principe [1]. Il éprouve le désir *(akâmayata)* d'avoir une épouse *(jayâ* = la libation), puis d'obtenir la richesse (du sacrifice, *vitta*, autre nom de la libation), puis d'accomplir le sacrifice.

Taitt.-Up., II, 6. — L'âtman éprouve le désir de se développer et de procréer ; il allume le feu (du sacrifice) et il crée tout ce sacrifice, ou tout cet univers *(idaṃ sarvam asṛjata)*.

Théories diverses se rattachant plus ou moins directement aux précédentes.

Bṛh.-Ar.-Up., I, 4, 1-7. — L'âtman est le premier principe ; il a forme d'homme *(puruśavidha, cf.* l'hymne au Puruśa, RV., X, 90). Il parle (crépite) et dit « je suis ». Il est le premier qui a brûlé tous les obstacles, ou tous les péchés *(pâpmanaḥ)* [2]. Il réunissait les deux sexes (union de la libation et du feu sacré). Il divise, pour ne pas être seul, son âtman en deux ; de là naquirent l'époux et l'épouse [3] et par eux la race humaine.

[1] *Cf.* le passage précédent où la mort commence par être *âtmavin* ou animée ; *cf.* aussi RV., X, 168, 4, *âtmâ devânâm bhuvanasya garbhah*, « le souffle vital des dieux, fœtus du producteur (soma). » L'expérience en pareil cas paraît d'ailleurs avoir agi sur la tradition. Tout être vivant est animé, donc le souffle vital ou l'âme est le principe de la vie. Cf. *Bṛh-Ar.-Up.*, I, 4, 1 ; *Taittir.-Up.*, II, 1 ; *Aitar.-Up.*, I, 1.

[2] Jeu de mots étymologique pour expliquer *puruša*, comme si ce mot était composé de *pûrva* « premier » et *uš* « brûler » ; mais aussi allusion au sacrifice dont les flammes détruisent l'obstacle.

[3] Point de vue de la distinction des deux éléments du sacri-

Digitized by Google

La femme a honte d'avoir eu commerce avec son père[1] et se déguise sous la forme d'une vache (la vache-libation), mais le mari devient taureau (le soma pavamâna), s'unit à elle, et par là l'espèce bovine prend naissance. Suivent des changements successifs de la femelle en jument, en ânesse, en chèvre, en brebis, etc., et du mâle en cheval, en âne, en bouc, en bélier, etc., d'où la procréation de toutes les races animales.

Le paragraphe 6 du même morceau relate en propres termes et aussi clairement que possible la *véritable* théorie liturgique, principe de tous ces développements d'apparence si bizarre : — *atha yat kiṃ cedam ârdraṃ tad retaso'sṛjata tad u somaḥ. etâvad va idaṃ sarvam annaṃ caivânnâdaç ca soma evânnam agnir annâdaḥ saiśâ brahmaṇo'tisṛṣṭiḥ.yac chreyaso devân aṣṛjatâtha yan martyaḥ sann amṛtân asṛjata tasmâd atisṛṣṭiḥ.*

« Il (le démiurge) a créé tout ce qui est humide de sa semence, qui est le soma. Tout ceci, qui est tel (qui en est fait), est nourriture et mangeur de nourriture. Le soma est la nourriture ; le feu sacré (Agni) est le mangeur de nourriture. Tel est le développement du Brahman (autre nom du soma). Par suite du fait qu'il a

fice. *Cf.* la légende des androgynes dans le *Banquet* de Platon, chap. XIV. D'après ce mythe, l'homme vient du soleil (= feu sacré), la femme de la terre(-libation) et les androgynes de la lune, qui représente l'union du feu et de la libation.

[1] *Cf.* l'expression d'une répulsion semblable pour l'inceste (cette fois entre le frère et la sœur) dans le dialogue de Yama et Yamî, RV., x, 10, 12.

Digitized by Google

développé les dieux qui sont plus brillants [1] (?) que lui, qu'étant mort (en tant qu'aja) il a développé les non-morts [2], il y a eu développement [3]. »

Chând.-Up., VI, 2, 1 et 2. — Critique dirigée contre la tradition au nom de l'expérience : « — On a dit que l'être vient du non-être. C'est impossible, l'être est le premier principe. — L'eau provient du feu (et non pas le feu de l'eau, selon la tradition courante), l'homme, en effet, sue par suite de la chaleur; donc le feu a donné naissance à l'eau.

Taitt.-Up., II, 1. — Essai d'arrangement rationnel des rapports d'origine des premiers principes : « Du souffle vital est né l'éther *(âkaça*, la forme la plus subtile de l'air); de l'éther l'air; de l'air le feu (qui est excité par lui); du feu les eaux *(cf.* ci-dessus); des eaux la terre *(pṛthivî*, primitivement l'eau elle-même); de la terre les plantes; des plantes la nourriture; de la nourriture la semence *(retas* = la libation); de la semence l'homme *(puruša).* »

Deuxième série. — Hiraṇyagarbha; — l'œuf d'or [4]. — RV., X, 121, 1.

[1] Ou de ce qui est plus brillant, de la partie allumée de la libation.

[2] *Cf.* ci-dessus, p. 51 et 104.

[3] Un passage bien caractéristique encore est celui-ci *(Çatap.-Brâh.*, XIV, 2, 2, 2) : *ayaṃ vai samudro yo'yaṃ pavate etasmâd vaî samudrât sarve devâḥ sarvâṇi bhûtâni samuddravanti*, « cette mer (des libations) est cela même qui flambe; de cette mer se sont élevés tous les dieux, tous les êtres. »

[4] *Cf.* Orphée, hymne V, 2, où l'être primordial (Πρωτογόνος) est appelé ὠογενής, « né d'un œuf ».

Digitized by Google

hiraṇyagarbhaḥ sam avartatâgre
bhûtasya jataḥ patir eka âsît
sa dâdhâra pṛthivîṃ dyâm utemâm

« Le fœtus d'or (Agni aja) s'est développé dans la pointe (du feu); né du produit (de la libation manifestée sous la forme de soma pavamâna) il est le maître unique (des éléments du sacrifice ; il les résume en soi) ; il a supporté (soutenu, incorporé) ce (groupe) Dyâvâ-pṛthivî (l'élément liquide et l'élément igné du sacrifice). »

AV. IV, 2, 6.— *âpo agre viçvam âvan garbhaṃ*
dadhânâ amṛtâ ṛtajñâḥ
yâsu devîśv adhi deva âsît

« Les eaux créatrices, non mortes, qui connaissent la libation ont favorisé (nourri) dans la pointe (du feu) le fœtus habitant (de la libation). Dans ces brillantes, le brillant s'est manifesté en s'élevant. »

— 8. — *âpo vatsaṃ janayantîr*
garbham agre samairayan,
tasyota jâyamânasyolba âsîd
dhiraṇyayaḥ

« Les eaux ayant engendré un veau (Agni) mirent en mouvement le fœtus dans la pointe ; à sa naissance il avait une enveloppe (d'or ou brillante). »

Développement de la légende dans le *Çatap.-Brâh.*, XI, 1, 6, 1 *seqq.* — Les eaux s'allument ; quand elles sont allumées elles produisent un œuf d'or, d'où sort le puruša Prajâpati qui crée les mondes en prononçant les mots (en crépitant) *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar*. Auparavant il avait séjourné une année *(saṃvatsara)* dans

Digitized by Google

l'œuf d'or. Ce détail est évidemment fournit par le mot *vatsam* du texte de l'Atharva[1].

Dans la *Chând.-Up.*, III, 19, 1-3, le non-être produit l'être qui prend la forme d'un œuf. Cet œuf se fend au bout d'un an et une moitié de la coquille, qui est d'argent, donne naissance à la libation (ou à la terre, *pṛthivî)*, tandis que l'autre, qui est d'or, devient le feu sacré (ou le ciel, *dyauḥ)*.

La légende cosmogonique prend sa forme définitive dans le passage célèbre du premier livre de Manou (6-13) qu'on peut résumer, analyser et interpréter de la manière suivante : — 1° Description (vers 6) du non-être primitif (absence du sacrifice ; état obscur de ses éléments) : « Ceci était obscurité, inconnaissable, sans rien de distinctif, échappant au raisonnement et à la perception, comme complètement endormi. » — 2° Description d'Agni aja ; sa manifestation initiale (vers 7 et 8) : « L'être qui existe par lui-même[2], qui est hors de la prise des sens, subtil, non développé, constant (dans la durée), contenant tous les êtres, imperceptible se manifesta dissipant les ténèbres, développant son énergie[3], en manifestant ce sacrifice (ou cet univers) sous la forme des grands éléments (auxquels il est identique ; aussi manifeste-t-il l'univers en se manifestant

[1] Sur les rapports mutuels des mots *vatsa* et *saṃvatsara* et la signification primitive de ce dernier, voir ci-dessus, p. 101.

[2] *Cf.* dans Orphée, hymne XII, 5, l'épithète αὐτοφυής appliquée à Hercule, et frag. 1, 8, celle de αὐτογενής que reçoit l'être universel.

[3] *Vṛttaujas*, au sens védique, « qui développe la libation-force ».

Digitized by Google

lui-même). » — 3° Premier acte de la création (vers 9) : « Il pense (allusion à la formule *akâmayata* des textes cosmogoniques et au rôle du manas, *cf.* ci-dessus, p. 348), et voulant tirer de son corps les différentes créatures, il commence par produire les eaux (il apparaît sous leur forme) et y dépose une semence (au commencement, Agni aja est au sein des eaux de la libation). » — 4° L'œuf, Brahma (vers 10-12) : « Cette semence devient un œuf d'or pareil au soleil où Brahma, qui résume en soi l'être et le non-être, naquit spontanément. » — 5° Création de l'univers (vers 12 et 13) : « Brahma reste un an dans l'œuf; par l'effet de sa pensée (*cf.* ci-dessus, vers 9) il le sépare en deux parties dont il fait le ciel et la terre. »

L'enchaînement de ces idées et leur signification première sont choses tellement évidentes que tout ce qu'on pourrait tenter pour mieux les faire ressortir ne saurait qu'en affaiblir l'éloquence et la clarté.

Toutes les théories cosmogoniques des Grecs comportent aussi nettement que celles de l'Inde des explications qui consistent à ne voir en elles que le développement d'anciennes formules relatives à la métamorphose et à l'expansion des éléments du sacrifice.

Homère n'a que d'incidentes remarques sur l'origine des dieux (θεῶν γένεσις), mais elles sont des plus caractéristiques. L'océan, les (eaux) rapides du sacrifice, leur ont donné naissance et Téthys (la nourricière), forme féminine du même élément, est leur mère[1].

[1] *Il.* XIV, 201, 246 et 302. D'après Athénagore, *Legat.*, 15,

Digitized by Google

Dans la *Théogonie* d'Hésiode, nous constatons la juxtaposition de plusieurs formules cosmogoniques, dont le rapprochement ne saurait s'expliquer que si l'on admet que l'œuvre consiste dans une sorte de collection de passages paraissant avoir trait aux conceptions sur l'origine des choses éparses auparavant dans différents hymnes sacrés. Aussi, peut-on distinguer les parties suivantes dans l'exposé confus de la cosmogonie hésiodique :

1° D'abord fut le χάος. Ce mot, dont l'étymologie est incertaine et qu'il faut probablement rapprocher du latin *cavus*, est l'équivalent de l'*asat*, « non-être », ou du *tamas*, « obscurité » des textes védiques. Je compare tout particulièrement le *gahanaṃ gabhîram* (RV., x, 129, 1), « le gouffre (?) profond », de ces textes. Apparaît ensuite la terre-libation, siège inébranlable des non-morts (à tout le passage, *cf.* RV., x, 129, 3, *tama âsît tamasâ gûlham agre 'praketaṃ salilaṃ sarvam â idam)*; puis Erôs (l'ardeur, l'amour) auquel on a assimilé le Kâma du RV., x, 129, 4 (voir ci-dessus, p. 348). Or, si l'on rapproche les vers d'Hésiode (*Théog.*, 120-2) où il en est question :

ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι
λυσιμελὴς πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν

d'Homère, *Il.*, XIV, 198-9

δὸς νῦν μοι φιλότητα καὶ ἵμερον, ὥτε σ' πάντας
δαμνᾷ ἀθανάτους ἠδὲ θνητοὺς ἀνθρώπους[1]

le vers 246 : Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται, aurait été emprunté par Homère à Orphée.

[1] L'alliance des mots θνητούς ἀνθρώπους, en style liturgique « les

Digitized by Google

et d'Hésiode lui-même, *Théog.*, 201

τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε καὶ ἵμερος ἕσπετο καλὸς

on voit que Ἔρος et Ἵμερος sont syonymes et si, en partant de cette constatation, on interprète notre passage en tenant compte de l'analogie de *Théog.*, 176-8

ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καί ῥ' ἐτανύσθη
πάντῃ

on sera convaincu qu'Erôs n'y a été introduit que pour personnifier le désir et en vue d'expliquer l'union féconde des éléments cosmogoniques. Le Kâma-libation de l'hymne védique implique d'ailleurs une allusion qui vise la même idée.

Grâce au désir, le Chaos s'unit à l'Erèbe (l'enveloppe; *cf.* le *tamas*-enveloppe, de l'hymne védique) et de leur embrassement naît[1] la Nuit, autre forme de l'obscurité primordiale. De la Nuit et de l'Erèbe, naissent la lumière (sens primitif de αἰθήρ), et le jour = le feu sacré *(cf.* RV., x, 129, 2, *na râtryâ ahna âsit praketah* où la même idée est présentée sous une forme négative « la nuit n'avait pas (encore) allumé le jour »).

2° La terre-libation donne naissance à l'Ouranos, l'enveloppe brillante du ciel-feu sacré. Elle produit ensuite la mer, autre forme d'elle-même, ce dont le poète semble se souvenir en disant qu'elle la procréa

mâles ou les hommes (=les somas) morts », explique comment on est arrivé à employer ἀνθρώπος seul, en l'opposant à θεός, comme aux vers précédemment cités.

[1] Remarquer la ressemblance des formules ἐγένοντο ἐκ, et en sanscrit, *ajâyanta* avec le complément à l'ablatif.

Digitized by Google

sans union amoureuse préalable. Puis, de son mariage avec Ouranos, sort toute une lignée masculine et féminine qui personnifie sous différents noms la libation enflammée. Tels sont Kreion, « celui qui édifie », Hyperion, « celui qui est au-dessus », Theia, « la brillante », Rhéia, « celle qui coule, s'agite », Thémis, « celle qui établit, construit, édifie », Mnémosyne, « celle qui se souvient (crépite) », Phœbé, « la rayonnante » qui porte une couronne d'or, Téthys, « la nourricière » ardente (ἐρατεινή) et, le dernier de tous, Kronos, « le créateur ».

3° Série d'êtres infernaux et démoniaques qui personnifient l'obstacle liturgique. La Nuit engendre [1] Moros et Kêr (celui et celle qui coupent, nuisent, détruisent), la Mort, le Sommeil, la tribu des Songes, les Parques, Némésis et la Discorde.

Les théories des physiologues grecs à partir de Thalès sur l'origine des choses présentent différents systèmes cosmogoniques qui remontent tous à d'anciennes formules sacrées [2]. C'est ce que je me réserve

[1] Comme plus haut, et probablement pour la même raison, sans union amoureuse préalable.

[2] La physique cosmogonique de Lucrèce est encore toute imprégnée de mythologie. Pour lui, comme pour les auteurs des Brâhmaṇas, le premier principe est la terre(-libation) de laquelle naissent l'éther et la matière ignée :

Per rara foramina terrae
Partibus erumpens, primus se sustulit aether
Ignifer, et multis secum levis abstulit igneis.
De rer. Nat. v, 458-60.

C'était du reste la théorie de Démocrite, d'après Zeller (trad. Boutroux, t. II, p. 314).

Digitized by Google

de faire voir au chapitre suivant et après avoir développé quelques remarques qui se rattachent naturellement à celui-ci.

Le sacrifice, nous l'avons dit, peut être considéré comme permanent ou comme successif ; il est allumé une fois pour toutes ou il est alternativement allumé et éteint. Dans le premier cas, la création manifestée qui en est la figure, sera définitive ; dans l'autre hypothèse, elle deviendra temporaire et caduque, sauf à renaître de ses ruines, comme le Phénix, cet autre symbole de la même idée, renaît de ses cendres après l'extinction des flammes qui le consument. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner les théories hindoues correspondantes sur l'apparition et la dissolution successives des mondes selon qu'ils sortent de Brahma et rentrent en lui, ou, ce qui revient au même, selon qu'Agni est jâta ou aja[1].

La dissolution de l'univers peut avoir lieu de deux façons : ou bien par le feu si, dans la conception génératrice, le sacrifice est considéré comme s'éteignant à la suite de la combustion des aliments dont il tire la vie, et c'est par là que, dans la mythologie de l'Inde, on en est arrivé à la légende du feu Aurva[2] ; ou bien par

[1] La même dualité de point de vue s'est traduite, nous l'avons vu, dans un autre ordre de mythes par la théorie de la transmigration et celle de la délivrance.

[2] Cicéron dans le Songe de Scipion (16) admet des embrasements et des déluges périodiques : « Tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo æternam, sed ne diuturnam quidem gloriam assequi possumus. » Ovide, *Métamorph*, I, 252 *seqq.*, repré-

Digitized by Google

l'eau, quand on s'arrête à l'idée qu'en l'absence du sacrifice ou de l'élément igné qui seul en assure l'accomplissement, il ne reste que l'élément liquide dans lequel l'autre est à l'état latent, si l'on a en vue la préface de l'acte sacré, mais où il semblera s'être absorbé ou éteint, s'il s'agit de sa conclusion.

L'idée de l'extinction de l'univers-sacrifice dans les eaux de la libation a donné naissance à celle des déluges. Dans l'Inde pourtant, du moins en ce qui concerne le mythe de Manou sauvé des eaux, l'évolution paraît avoir été plus directe. Le passage du *Çatap.-Brâh.* où le mythe a pris sa première forme n'est qu'un développement des textes védiques dans lesquels il est question de substituts personnifiés d'Agni aja (comme Bhujyu) qui se sauvent des eaux de la libation à l'aide d'un navire, autre figure des flammes qui s'élèvent au-dessus des somas et transforment l'aja en jâta.

Les légendes grecques du déluge sont plus éloignées des origines, c'est-à-dire qu'étant fondées sur la destruction de l'espèce humaine, elles impliquent comme circonstance préalable le mythe de la création. Du reste, elles se relient aux théories expiatoires et tout naturellement au mythe des âges fondé lui-même, comme nous le savons, sur les alternatives de l'aphanie et de l'épiphanie liturgiques. On sait, en effet, que c'est pour châtier la perversité des hommes de l'âge d'ai-

sente Jupiter hésitant entre l'idée de foudroyer la terre ou de l'engloutir dans un déluge. Il finit par s'arrêter à ce dernier parti.

Digitized by Google

rain que Jupiter se décide à noyer l'espèce humaine dans les flots d'un déluge qui ne laisse survivre que Deucalion et Pyrrha, emblème du couple vivant et bon formé par la libation allumée[1] et le feu sacré[2], opposé aux méchants ou aux morts engloutis dans les eaux liturgiques.

Au sortir du navire qui les a sauvés comme Manou dans la légende du *Çatap.-Brâh.*, les deux survivants célèbrent (comme lui aussi[3]) un sacrifice fatidique par l'effet duquel Thémis leur enseigne allégoriquement ce qu'ils ont à faire pour repeupler la terre. Etant frère et sœur, ils ne peuvent, en effet, penser à s'unir ensemble en vue de procréer une génération nouvelle[4]. Pour se conformer à l'oracle, dont ils interprètent la prescription ambiguë, ils jettent derrière eux les os de leur mère la terre, c'est-à-dire des pierres qui deviennent des hommes et des femmes. Entendons que ces épigones sont les parties de la terre-libation que le sommet enflammé de cette même libation jette (c'est-à-dire, élève, aspire) sans cesse derrière elle (c'est-à-dire au-dessous) en les enflammant à leur tour[5].

[1] Πυῤῥά, « la brillante » ou « la rousse ».

[2] Δευκαλίων, même racine que -δευκης dans Πολυδεύκης.

[3] Ce sacrifice est effectué par Manou à l'aide de sa fille Iḍâ, la libation personnifiée.

[4] *Cf.* ci-dessus, p. 354, n. 1, les scrupules de Yama et Yamî.

[5] *Cf.* les hommes qui naissent du sillon où Cadmus a semé les dents du dragon qu'il a tué. *Cf.* aussi la naissance de Pandore formée de terre et d'eau (Hés., *Op. et Dies*, 61). Le vase ou le tonneau qu'elle débouche par le fait même de sa naissance est l'emblème de l'obstacle identique à tous les maux et qui,

Digitized by Google

Une autre idée, dont le développement touche de près l'évolution des théories cosmogoniques, est celle de la *mâyâ*. Le mot *mâyâ* est un dérivé de la racine *mâ*, « édifier, construire, créer »; dans les textes védiques il désigne constamment la libation considérée comme la matière première et par conséquent l'édificatrice de l'œuvre sacrée[1]. Aussi les dieux s'en servent-ils pour élever et solidifier la brillante construction de leurs flammes, ainsi que l'attestent les passages suivants :

RV., II, 17, 5 *(Indraḥ) astabhnân mâyayâ dyâm*
« Indra a soutenu le ciel (du sacrifice) avec la mâyâ. »
I, 160, 3 *sa vahniḥ putraḥ pitroḥ pavitravân*
punâti dhîro bhuvanâni mâyayâ

« Celui qui, muni de ce qui allume, porte et allume ses deux parents, allume, lui qui est fort, les producteurs (somas) avec la mâyâ. » — Il s'agit d'Agni dont les deux parents sont la libation représentée sous la forme d'un couple qui l'engendre. Le rapprochement par jeu de mots des termes *putra*, *pavitravân* et *punâti* mon-

par conséquent, peut être considéré comme les renfermant tous. Elle brise, pour se manifester, le couvercle qui les retient et ils se répandent parmi les hommes vivants (et non parmi les morts), puisque le fait n'a lieu qu'après que Prométhée leur a communiqué le feu, et afin qu'ils expient l'octroi de cette faveur dont ils n'étaient pas dignes. Pandore a, du reste, tous les caractères de la libation enflammée, étant donné les attributs brillants qu'elle reçoit en partage des déesses.

[1] *Cf.* Maya, nom de l'architecte des Asuras. C'est le type par excellence du magicien. Rappelons à ce propos que le sens primitif du gr. μάγος, « celui qui fabrique, édifie », est le même que celui de *mâyâ* et *maya*.

Digitized by Google

tre que le sens primitif du premier n'est pas « fils », mais « allumeur » ; on sait, du reste, que la signification étymologique voisine de « purificateur » avait été indiquée par les Hindous.

VI, 47, 18 *indro mâyâbhiḥ pururûpa îyate*
yuktâ hi asya harayaḥ catâ daça

« Indra aux nombreuses formes (ou couleurs) est mis en mouvement par les mâyâs, car ses mille chevaux sont attelés. » — Il résulte clairement de ce texte que les mâyâs sont identiques aux chevaux d'Indra (ses flammes) ou, mieux encore, que ce sont elles qui les engendrent, leur donnent de la vigueur.

VI, 63, 5 *pra mâyâbhir mayinâ bhutâm atra*

« (O Açvins), vous qui possédez la mâyâ, manifestez-vous (apparaissez sous la forme de flammes brillantes) au moyen des mâyâs. »

Les éléments ignés du sacrifice, ou les dieux, sont donc *mâyinas*, « en possession de la mâyâ (ou des mâyâs) », et ils s'en servent; les obstacles personnifiés, ou les démons, la possèdent aussi (ils sont également *mâyinas)*, mais seulement pour la garder et la retenir[1].

[1] De même que les dieux et les démons possèdent la *mâyâ* ou la libation créatrice et sont, par conséquent, *mâyinas*, les uns et les autres peuvent être considérés comme ayant l'*asu*, le souffle vital, autre nom métaphorique de la liqueur vivifiante du sacrifice. Par là s'explique qu'il y ait des *Asuras* démoniaques, comme ceux dont il est question RV., VIII, 85, 9, et X, 157, 4, et que dans les Brâhmaṇas les Asuras agissent en ennemis des dieux. C'est de la même façon qu'on peut rendre compte du caractère démoniaque des Dânavas, ceux qui ont le *dâna* ou le *dânu* (l'oblation), qui le retiennent.

Digitized by Google

Aussi les dieux la leur enlèvent-ils, comme on le voit par différents passages védiques tels que ceux-ci :

RV. VI, 44, 22 *indur amušnâd açivasya mâyâḥ*

« Indu (le soma pavamâna) a pris les mâyâs du ténébreux. »

II, 11, 10 *ni mâyino dânavasya mâyâ*
apâdayat papivânt sutasya

« (Indra) en buvant le soma a fait couler les mâyâs du Dânava qui a des mâyâs. »

I, 32, 4 (*cf.* 4, III, 34, 3)
yad indrâhan prathamajâm ahînâm
ân mâyinâm aminâḥ prota mâyâḥ

« Lorsque tu as tué, ô Indra, le premier né des serpents, que tu as diminué les mâyâs de ceux qui ont des mâyâs. »

Le sens du qualifié s'est reflété sur le qualificatif qui, à son tour, a agi de la même façon sur le primitif dont il dérive ; autrement dit, *mâyin*, en tant qu'épithète des êtres démoniaques, a contribué à faire prendre *mâyâ* dans l'acception de chose qui concerne les démons et qui vient d'eux, d'où, « fausseté, ruse, tromperie, magie ». Ces significations que, par une sorte d'anachronisme fréquent en pareille circonstance, on a attribuées à tort à l'emploi védique du mot en question, ne sont devenues réellement les siennes qu'à l'époque brâhmanique. C'est alors que la *mâyâ* a été entendue dans le sens des manifestations que peuvent faire surgir en un clin d'œil la toute-puissance des dieux ou les prestiges trompeurs des êtres ténébreux et malfaisants qui leur sont opposés. L'idée, sous cette dernière forme surtout,

Digitized by Google

a pris un développement considérable dans ce qu'on a appelé les sciences occultes et dans la littérature des contes populaires où nous la retrouverons au chapitre qui leur sera consacré.

Par la pente qui vient d'être indiquée, le mot *mâyâ* s'est introduit dans la terminologie de la philosophie vedânta où il désigne la matière, sous toutes ses formes, considérée comme un décor illusoire et magique engendré par l'ignorance [1] *(avidyâ)*. Les démons mâyinas n'étant à l'origine que des figures de l'avidyâ, on voit combien le rapport des choses se trouve ici en harmonie étroite avec celui des expressions qui en ont donné l'idée.

Le sens védique et primitif du mot n'avait pourtant pas été complètement effacé par la nuance qu'il a revêtue plus tard. On en retrouve la trace dans le nom de Mâyâ la mère du Buddha, qui est une personnification évidente de la libation d'où naît « l'Eveillé », ou le feu sacré personnifié de son côté par l'ascète mythique dont le nom deviendra le drapeau d'une religion nouvelle [2].

La Μαῖα ou Μαιάς d'Homère et d'Hésiode a proba-

[1] Sous sa forme philosophique, l'idée de la mâyâ n'a pas été étrangère aux Grecs. Autant qu'on peut en juger par les fragmeuts qui nous restent de leurs ouvrages, Parménide et Mélissus professaient sur l'être réel et le caractère illusoire des choses sensibles des théories analogues à celles des védântins.

[2] A titre de génératrice, Mâyâ ou Mâyâvatî est dans la mythologie brâhmanique la forme féminine de Kâma, le dieu de l'amour. — A signaler aussi la Maia latine qui a donné son nom au mois de mai, celui qui est fécond entre tous.

Digitized by Google

blement la même signification que la Mâyâ védique. Dans l'Odyssée, c'est un nom commun avec le sens de mère, mais dans les hymnes homériques Maia, qui a été aimée de Zeus, devient la mère d'Hermès. Elle a le même rôle dans la *Théogonie* (938) où elle est donnée comme une Atlantide.

Orphée, cité par Proclus dans son commentaire sur le *Timée*, suppose un dialogue entre le démiurge et la nuit qu'il qualifie de Μαῖα et à laquelle il demande comment il doit créer les immortels. La Maia-nuit, qui sait comment naissent les dieux, est évidemment la libation obscure grosse des flammes qui se développeront avec le sacrifice.

Digitized by Google

CHAPITRE XIV

LES ORIGINES LITURGIQUES DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE

En partant de l'idée que les textes védiques n'ont d'autre objet que le sacrifice, on ne voit pas à première vue quel rapport ils peuvent avoir avec la philosophie, dont le domaine est le général. Ce rapport s'expliquerait pourtant si les premières formules philosophiques pouvaient être considérées comme le résultat de la substitution d'un sens universel au sens particulier des formules védiques. Or, il suffit de comparer le passage du RV. (x, 72, 2) *asatàḥ sad ajâyata*, « du (sacrifice) qui n'était pas est né le (sacrifice) actuel », avec l'interprétation qu'il a reçue dans les Upanishads[1], « du non-être est né l'être », pour se convaincre que tel est bien le procédé auquel se rattachent les manifestations initiales de la pensée philosophique. Les premiers philosophes ont été les premiers exégètes des textes sacrés qui se sont appliqués à attribuer un sens général (ou cosmogonique, ce qui souvent revient au même) aux passages dont le style paraissait s'y prêter. En pareil cas, ces textes ont été les excitateurs et les guides d'une

[1] *Chând.-Up.* VI, 2, 1.

Digitized by Google

tendance à l'explication de la nature qui, jusque-là, sommeillait dans l'esprit humain, en attendant le mot destiné à lui donner conscience d'elle-même.

Une fois l'impulsion reçue, l'idée philosophique suivit sa voie dans les conditions qu'impliquaient le point d'où elle était partie et le but auquel elle tendait. Tous ses efforts consistèrent à développer, et parfois à rectifier, les formules initiales d'après les données du sens commun et de l'expérience et à appliquer cette méthode à la détermination des causes premières et de leurs effets; elle aboutit ainsi à l'ontologie cosmogonique et physiologique d'aspect rudimentaire dont les anciennes Upanishads présentent le curieux tableau.

L'examen de quelques passages de ces ouvrages au point de vue de l'usage que leurs auteurs ont fait des textes védiques, de la manière dont ils les ont entendus, discutés et complétés, contribuera à démontrer ce qui vient d'être dit sur les débuts de la philosophie de l'Inde.

La cosmogonie de la *Chând.-Up.*, VI, 2-7 débute par déclarer que, selon quelques-uns, le non-être a précédé l'être et que l'être vient du non-être. Mais l'auteur se hâte de combattre cette assertion en affirmant, qu'en vertu de l'évidence, l'être ne saurait procéder du non-être et qu'il est par conséquent le premier principe.

La même liberté est prise en ce qui concerne la théorie védique d'après laquelle le feu (sacré) est né de l'eau (des libations). L'auteur de l'Upanishad pose le principe inverse et en donne naïvement cette raison expérimentale : quand on a chaud on sue, donc l'eau vient du feu. Le développement physique du Cosmos

Digitized by Google

continue d'être exposé d'une manière que justifient plus ou moins soit un empirisme superficiel, soit les formules védiques réduites souvent aux termes qui pouvaient servir de base à la terminologie nouvelle.

Les eaux produisent la nourriture *(cf.* l'idée védique de l'identité de celle-ci et de celles-là sous la forme de la libation). Justification expérimentale et rationnelle : quand il pleut ; la nourriture croît ; donc la nourriture *(anna)* vient des eaux.

Division de la semence *(bîja)* des êtres *(bhûta)* en trois grandes espèces, les ovipares *(cf.* véd. *aṇḍa)*, les vivipares *(cf.* véd. *jîva)* et ceux qui naissent de germes *(cf.* véd. *udbhij)*. — Théorie fondée sur l'expérience, mais avec adaptation d'une terminologie dont les éléments sont empruntés aux Védas.

La divinité pénètre ces trois sortes de semences avec le *jîvâtman* (le souffle vital des êtres vivants) et elle les rend distincts par le nom *(nâma)* et la forme ou les caractères spéciaux *(rûpa)*. — Combinaison de l'idée du jîvâtman qui anime tous les êtres, fournie par les textes védiques et de cette constatation de l'expérience que chacun d'eux est distingué par le nom et la forme.

Chacun des trois éléments, feu, eau, nourriture (indications védiques qui peuvent s'accorder avec une expérience rudimentaire), a pour essence une couleur (ou une forme) particulière : le rouge vient du feu, le blanc des eaux et le noir de la nourriture (données grossières de l'expérience).

Les individus sont formés chacun de la triple combi-

Digitized by Google

naison de ces éléments (raisonnement fondé sur la symétrie).

La nourriture, sous sa forme la plus épaisse, produit les excréments; sous sa forme moyenne, la chair; sous sa forme subtile, le manas (l'organe de la pensée).

Les eaux, sous leur forme la plus grossière, produisent l'urine; sous leur forme moyenne, le sang; sous leur forme subtile, le prâṇa (le souffle vital).

Le feu, sous sa forme grossière, produit les os; sous sa forme moyenne, la moelle; sous sa forme subtile, la parole *(vâc)*.

Preuves expérimentales : — Quand le lait est baratté les parties les plus subtiles s'élèvent et deviennent le beurre; de même, quand on mange la nourriture, les parties subtiles s'élèvent et forment le manas. Quand on boit de l'eau, les parties subtiles s'élèvent et forment le prâṇa. Quand la chaleur est absorbée, les parties subtiles s'élèvent et forment la parole.

Le maître dans la bouche duquel est placée cette théorie physiologique en conclut que l'homme est formé de seize parties[1]. C'est là où il voulait aboutir pour prouver que tout l'être humain repose sur le prâṇa, attendu que, celui-ci étant issu de l'eau, l'homme peut vivre quinze jours sans rien manger, à la condition de boire. Chaque jour une de ces parties constitutives s'éteint; mais il suffit qu'il en reste une, la seizième avec le prâṇa, pour

[1] La triple combinaison des trois éléments et des trois qualités en donne neuf qui, ajoutées aux éléments, aux qualités et au jîvâtman complètent le nombre de seize.

Digitized by Google

que la vie ne le quitte pas. L'auteur n'a donc pas fait de la philosophie (si on peut appeler ceci de la philosophie), pour le plaisir d'en faire. Son but était l'apologie d'une entité védique, le prâṇa; mais il a été amené à le considérer sous un point de vue qui le conduisait à philosopher de la manière abrupte que nous venons de voir. N'est-ce pas ainsi d'ailleurs que toutes les sciences sont nées, d'une manière inconsciente et sans que les initiateurs se soient doutés qu'ils leur donnaient le jour[1]?

La théorie des quatre, ou des cinq éléments (selon qu'on distingue ou non l'éther *(ákâça)* de l'air *(vâyu)*, doit évidemment son origine au groupement sous une même désignation générique des termes védiques qui s'appliquaient aux formes de la matière d'apparence simple et primordiale comme le feu *(agni)*, les eaux *(âpas)*, la terre *(pṛthivî)*, l'air *(vâyu)* et l'éther ou l'espace *(âkâça*[2]). Mais il est à remarquer que, si déjà dans les textes védiques quelques-uns des termes de la série se trouvent rapprochés de façon à suggérer l'idée de l'établir et de la compléter, chacun d'eux ne concerne encore que tel ou tel élément distinct du sacrifice. Ainsi,

[1] On peut juger de la distance qui sépare la prétendue philosophie des hymnes de celle des Upanishads en comparant le passage ci-dessus à l'hymne au Puruša (RV., x, 90), où tout ce qui est d'aspect cosmogonique n'est que pur jeu de mots.

[2] Le sens étymologique (rac. *kâç*, « briller ») est le même que celui d'αἰθὴρ « ce qui brille, les espaces lumineux du ciel, etc.» — C'est l'âkâça sans doute que Mégasthènes (d'après Strabon, xv, 59) avait en vue quand il dit que les brâhmanes admettent un cinquième élément qui forme le ciel et les astres (ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα).

Digitized by Google

Agni est toujours le feu sacré, les eaux désignent toujours celles des libations; il en est de même de Pṛthivî, primitivement la large (libation) et plus tard la large terre, et de Vâyu l'un des noms d'Agni en tant qu'animé ou jâta. En un mot, les éléments du sacrifice sont devenus les éléments proprement dits, par suite d'une généralisation appropriée aux données rudimentaires de l'expérience, absolument semblable à celle qui s'est produite à propos de la formule *asataḥ sad ajâyata*. Le passage, déjà cité [1], de la *Taittirîya-Upanishad* (II, 1) peut contribuer à en fournir la preuve.

Nul doute que la théorie grecque des quatre éléments (cinq si l'on compte pour deux l'air et l'éther) n'ait une origine semblable à celle de l'Inde avec laquelle elle a, comme il est facile de le voir, les analogies les plus étroites.

Le groupement des organes intellectuels s'est effectué de la même manière que celui des éléments. Sous sa première forme philosophique, ce groupement comprend la parole *(vâc)*, le souffle vital *(prâṇa)*, la vue *(cakšus)*, l'ouïe *(çrotra)* et la pensée *(manas* [2]*)*. Dans les hymnes, chacun de ces mots désigne l'une ou l'autre des parties du sacrifice ou les phénomènes qui s'y rapportent. C'est ainsi seulement que s'explique la bizarrerie apparente des rapports d'origine que les textes védiques (et d'après eux les Upaṇishads) établissent entre eux et certains éléments d'apparence cosmique [3].

[1] Voir ci-dessus, p. 355.
[2] *Bṛh.-Ar.-Up.*. I, 3, 12-16.
[3] *Id., ibid.*

Digitized by Google

De la parole(-crépitement), qui représente le soma pavamâna, vient le feu (sacré); du prâṇa (le souffle vital des éléments du sacrifice considérés comme animés) vient l'air *(vâyu*, — nom du feu sacré considéré comme animé); de l'œil(-feu) vient le soleil (autre nom du feu sacré); de l'ouïe (du feu sacré considéré comme entendant les crépitements des libations enflammées) viennent les indicatrices ou les brillantes *(diças)* (les flammes sacrées; plus tard, les points cardinaux en tant que fournissant la base des directions); du manas (la pensée-crépitement) vient la lune (du sacrifice = le feu sacré [1]). Toute cette filiation extraordinaire est le comble de l'absurde ou les termes sur lesquels elle repose avaient un sens caché autre que leur sens apparent. C'est ce dernier qu'on a fini par avoir uniquement en vue et moyennant lequel on est passé, pour les matières qui y prêtaient, aux combinaisons et aux spéculations liturgico-philosophiques des Upanishads succédant aux idées purement liturgiques des Védas.

Les traces de la transition correspondante ne se retrouvent guère, parmi les documents que nous a laissés la Grèce, que dans les hymnes orphiques. Ici, comme dans les Upanishads, la liturgie et la philosophie cosmique et physiologique sont encore solidaires l'une de l'autre. Ce n'est qu'avec les physiologues que l'on se trouve en présence d'un départ bien net entre les éléments purement mythologiques de l'ancienne littérature sacerdotale et ceux d'apparence cosmogonique ou

[1] RV., x, 16, 3; x, 90, 13 et 14.

Digitized by Google

philosophique ; ou plutôt, ces derniers seulement ont influé sur les premières ébauches des systèmes qui ont été esquissés à partir de Thalès.

Nous allons voir par la mention de quelques-unes des principales idées sur lesquelles ces systèmes sont fondés qu'ils ont la même origine liturgique que ceux de l'Inde et que, comme ceux de l'Inde, ils doivent leur consistance logique à l'appropriation des formules liturgiques aux données de l'expérience et de la raison [1].

THALÈS. — (D'après Cicéron [2]). L'eau est l'origine des choses; Dieu a tout fait avec l'eau. (D'après Aétius), l'humide élémentaire est pénétré par la puissance divine qui le met en mouvement [3] (tradition liturgique).

(D'après Plutarque). L'eau est le principe de toutes choses, car tout en provient et y retourne (tradition justifiée par l'expérience et le raisonnement).

[1] D'après la tradition grecque, les anciens physiologues sont les premiers qui ont essayé d'appliquer l'observation et la raison à l'explication de la nature des choses. Toutes les données antérieures sur ce domaine, comme celles qu'on trouve éparses dans Homère et Hésiode, sont essentiellement irrationnelles et dépourvues de bases expérimentales. En deçà est le mythe, ici commence la science. N'est-ce pas la preuve évidente que le mythe n'a pas la même origine que la science et qu'il ne saurait découler, comme le veut l'école naturaliste, des premières impressions, sans doute réelles et justes, que les grands phénomènes célestes ont produites sur l'homme ?

[2] Toutes ces citations sont empruntées au livre de M. P. Tannery, *Pour l'histoire de la Science hellène.*

[3] *Cf.* (Aétius). L'âme est une nature toujours en mouvement ou se mouvant d'elle-même.

Digitized by Google

(D'après Aétius). Les astres sont d'une nature terreuse, mais enflammée (ils viennent de la terre-libation allumée ; — tradition liturgique.)

Anaximandre. — (D'après les Philosophumena). Le principe des êtres est l'ἄπειρον sous une certaine nature de laquelle se seraient formés les cieux et les mondes y renfermés ; elle est éternelle et sans vieillesse et elle embrasse tous les mondes.

(D'après Théophraste). C'est de l'ἄπειρον que proviennent tous les êtres ; c'est en cela aussi qu'ils se dissipent.

(Pseudo-Plutarque). L'ἄπειρον renferme toute cause de production et de destruction dans l'univers ; les cieux s'en sont dégagés ainsi qu'en général tous les mondes en nombre indéfini.

(Epiphane). L'ἄπειρον est le principe de toutes choses : tout en provient, tout s'y résout.

Anaximandre. — Fragm. 1.

Ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς· τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας.

« Tout est principe ou vient d'un principe. L'ἄπειρον n'a pas de principe, car (dans ce cas) il aurait un πέρας (et ne serait pas ἄπειρον).

Le πέρας-ἀρχή de l'ἄπειρον, si celui-ci en avait un, le dépasserait en tant qu'ἀρχή (point de vue logique), et en tant que πέρας, « ce qui va au de là » (point de vue étymologique) ; or, l'ἄπειρον considéré comme l'opposé de πέρας est ce qui n'a pas de πέρας, ou ce qui n'admet pas d'au delà, d'où la contradiction logique des deux termes. Mais le jeu de mots, tout de circonstance, sur lequel est

Digitized by Google

basé ce raisonnement n'implique en aucune façon que, d'une manière générale, l'ἄπειρον soit l'infini, car le mot peut aussi bien signifier ce qui *n'est pas* le πέρας que ce qui *n'a pas* le πέρας, étant donné surtout que πέρας ne saurait désigner le fini.

Qu'est-ce donc au juste que l'ἄπειρον? Une chose certaine *a priori*, c'est que ce mot, comme tous les termes d'apparence technique qui figurent dans les théories cosmogoniques des anciens philosophes, a été emprunté à la phraséologie liturgique des vieilles époques. Nous essaierons donc de combiner les données des textes d'origine sacrée avec celles de l'étymologie pour en établir la véritable signification. La racine περ ou πειρ (πείρω, πειράω, etc.) a le sens d' « aller, aller à travers, au delà de, traverser ». L'homérique πεῖραρ signifiera en conséquence « le fait de traverser, passage, issue ».

C'est ainsi que le vers de l'*Iliade*, VII, 102 :

νίκης πείρατ' ἔχονται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν

doit se traduire : « Les issues de la victoire (le fait qu'elle arrive) dépendent des dieux immortels. »

L'expression très fréquente πείρατα γαίης signifiait, au point de vue étymologique et liturgique, « les traversées de la terre-libation », qu'effectue, par exemple, Agni aja pour devenir jâta. Chez Homère cette expression est devenue formule; ainsi *Il.*, XIV, 200, *cf.* 301 :

εἶμί γὰρ ὀψομένη πολυφορβοῦ πείρατα γαίης
ὠκεανόν τε.

« Je vais voir les traversées de la terre et l'Océan »; c'est-à-dire, je vais traverser la terre, etc.

Dans la Théogonie d'Hésiode (334-5) on lit :

Digitized by Google

... ὅς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης
πείρασιν ἐν μεγάλοις.

Les « profondeurs cachées de la terre » et ses « grands passages » sont deux expressions synonymes.

Rapprochons-en ce fragment (35) d'Orphée :

Ἄτλας δ'οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ'ἀνάγκης πείρασιν ἐν γαίης.

« Atlas (celui qui n'a pas traversé) porte le large ciel (lui qui est) sous le nœud solide (l'obstacle, plus tard la nécessité) dans les traversées de la terre-libation[1]. »

Nous arriverons par là facilement à l'explication de l'homérique ἀπείρων, qui ne signifie pas « infini » dans les expressions πόντον ἀπείρονα (*Od.*, IV, 510, etc.), ἀπείρονα γαίαν (*Il.*, VII, 446), mais l'océan (des libations) et la terre (qui représente la même idée) considérés comme non traversés par l'élément igné du sacrifice. En d'autres termes, nous avons affaire à une épithète dite de nature empruntée directement à la vieille littérature liturgique. Si nous admettons, comme tout nous autorise à le faire, que l'ἄπειρον d'Anaximandre est le résultat d'un même emprunt, nous y verrons l'équivalent de l'*avyakta* (ou de l'*asat*), le non-développé, le non-manifesté, de Manou[2]. Celui qui n'a pas traversé, comme le non-développé, contient en puissance tout ce qui

[1] Voir ci-dessus, p. 213, n. 1.

[2] *Cf.* surtout au couple πέρας-ἄπειρον les adjectifs védiques *para-apara*. Le premier s'oppose à *antara*, « intérieur » (par exemple, RV., II, 41, 8 et VI, 63, 2). Il signifie donc « celui qui a traversé, qui est extérieur, visible ». L'adjectif *apara* est employé, de son côté, comme synonyme de *avidvan*, « ignorant »,

Digitized by Google

traversera ou se développera, à savoir l'univers et les mondes. C'est la source constante et inépuisable de l'être; aussi Anaximandre pouvai-il dire que, grâce à ce principe, la génération productrice ne devait manquer de rien.

De reste, l'ἄπειρον ainsi conçu est inséparable du couple pythagoricien πέρας-ἄπειρον qui n'est pas « limite-infini», mais «ce qui a traversé-ce qui n'a pas traversé» = le manifesté-le non-manifesté. D'autres couples principes, tels qu'un-pluralité[1], droit-courbe, lumière-obscurité, bon-mauvais, portent nettement encore l'indication de leur origine liturgique.

Je conclus que les savants modernes, comme MM. Teichmuller et Paul Tannery, qui ont été amenés à penser que l'ἄπειρον est l'indéterminé, ont approché par des raisons d'ordre logique aussi près de la vérité qu'on pouvait le faire sans employer les données grammaticales et historiques dont je viens de faire usage pour aboutir à un résultat très voisin du leur et qui le précise.

Xénophane. — Fragm. 8. Tout sort de la terre (-libation) (tradition liturgique). Tout retourne à la terre (expérience[2]). — (Théophraste). Le soleil est

et de *acetas*, « non éclairé, non allumé » ; il s'applique, par conséquent, à l'élément invisible ou obscur du sacrifice et signifie « celui qui n'a pas traversé, qui est au-dedans ».

[1] A rapprocher du principe tout est nombre tout se fait par nombre.

[2] Le point de départ de cette idée peut être aussi la théorie de la résorption des mondes par l'élément liquide (du sacrifice).

Digitized by Google

formé par la réunion d'étincelles provenant des exhalaisons humides (trad. liturg.).

Fragm. 2. Dieu voit tout entier, tout entier il pense, tout entier il entend. Ce qui revient à dire, comme l'impliquent les textes védiques, qu'il est œil, manas, ouïe (çrotra [1]).

Anaximène. — L'air est le premier principe. *Cf.* le rôle de l'âtman dans les Upanishads.

Héraclite. — (Aétius, iv). L'âme du monde est exhalée de l'humide qu'il renferme ; celle des êtres vivants est de même nature (de feu) provenant du dehors et du dedans. — Les âmes qui quittent le corps rejoignent l'âme de l'univers comme étant de même genre et de même substance. *(Cf.* la théorie de l'âtman et de la délivrance dans les Upanishads.)

(Sextus Empiricus). Ce logos divin, nous l'absorbons en respirant et c'est ainsi que nous devenons intelligents. (Au logos comparer à la fois la vâc, le manas et l'âtman, autant de mots qui désignaient primitivement l'élément actif du sacrifice. L'idée du logos, « ce qui parle », dérive de celle du feu sacré crépitant, parlant, raisonnable, sage).

Fragm. 27. — Κόσμος... ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.

« Le monde.. a toujours été et sera toujours ; c'est un feu éternellement vivant, s'allumant par mesure

[1] *Cf.* ci-dessus, p. 375.

Digitized by Google

et s'éteignant par mesure *(cf.* la théorie indoue de la manifestation et de l'occultation alternatives des mondes.)

(Aétius). L'essence de la fatalité est le logos qui pénètre la substance de l'univers; elle est le corps éthéré germe de la genèse du monde et mesure de la période déterminée. (Le logos ainsi conçu correspond surtout à Agni aja).

Fragm. 62. — *Θεοὶ θνητοὶ ἄνθρωποί τ'ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.*

« Les immortels sont mortels et les mortels, immortels ; la vie des uns est la mort des autres, la mort des uns, la vie des autres. » *(Cf.* ci-dessus, p. 51, les idées brâhmaniques sur les dieux qui de morts ou mortels deviennent non-morts ou immortels; d'où la conséquence qu'à ce point de vue il ne saurait y avoir simultanéité d'existence entre les mortels et les immortels.)

Fragm. 32. — *Ὁδὸς ἄνω κάτω μία.* « La route vers le haut (et) vers le bas est une. » Aétius. La fatalité, c'est le logos artisan des êtres, par la course contraire. *(Cf.* Prométhée qui apporte le feu aux mortels en descendant chez eux, ou par « la course contraire.) »

Parménide. — Discussion sur l'être et le non-être (cf. *Chând.-Up.*, vi, 2, 1-2, et ci-dessus, p. 355) :

« Allons je vais te dire et tu vas entendre quelles sont les seules voies de recherche ouvertes à l'intelligence, l'une que l'être est, que le non-être n'est pas, chemin de la certitude, qui accompagne la vérité ; l'autre, que l'être n'est pas et que le non être est forcément,

Digitized by Google

route où, je te le dis, tu ne dois aucunement te laisser séduire.... Il n'y a pas de non-être; voilà ce que je t'ordonne de proclamer, etc. »

Pour Parménide, et comme l'a laissé entendre Aristote[1], le non-être, si l'on pouvait dire qu'il existe, est l'ἄπειρον ou, plutôt, l'être est le πέρας.

J'interprète en conséquence les passages suivants des fragments de son poème.

Vers 82. — Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν.

« Il (l'être) est immobile dans les traversées des grands liens (c'est-à-dire qui sont assujetties à des liens dont il sera de nouveau question tout à l'heure; l'idée de liens est appelée par celle d'immobilité). »

Vers 85-87.

τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ 'ἑωυτό τε κεῖται·
οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τε καὶ ἀμφὶς ἐέργει.

« Il est le même, il est en lui-même et contre lui-même. Il demeure ainsi forcément, car une puissante nécessité le retient et le presse de toute part dans les liens du πείρας ». — C'est-à-dire, il est nécessairement le πείρας = ὄν = τελεύτητον. Le lien, la nécessité en question, est une nécessité logique; si l'ἀνάγκη était une entité réelle et autre chose qu'une figure de rhé-

[1] Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δέ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μέν πεπερασμένον, ὅδε ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό. *Metaphys.*, I, 5.

« Parménide s'attache à l'un d'après le raisonnement, Mélissus d'après la matière; aussi pour celui-là l'un est le manifesté, pour celui-ci le non-manifesté. »

Digitized by Google

torique, toute l'argumentation de Parménide serait fausse, puisqu'il s'efforce d'établir qu'il n'y a que l'être et rien autre. Il en serait de même si le πείρας était quelque chose de différent de l'être. Pour le tour de la pensée, *cf.* vers 69-71,

τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη, χαλάσασα πέδῃσιν
ἀλλ' ἔχει.

« C'est pourquoi la justice (c'est-à-dire la logique) ne permet pas, en relâchant ses liens, qu'il (l'être) naisse ou périsse ; mais elle tient bon (pour qu'il en soit ainsi). »

Vers 72. — ὥσπερ ἀνάγκη.

« Ainsi qu'il y a necessité (logique). »

Vers 97-8.

ἐπεὶ τόγε μοῖρ' ἐπέδησεν
εἶον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.

« Car la Parque l'a lié (l'être) de façon à ce qu'il soit seul et immobile. »

Même figure et même idée dans tous les passages qui viennent d'être cités.

Vers 84. — Οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.

« C'est pourquoi il n'est pas permis (logiquement) que l'être soit sans achèvement (en tenant compte du sens primitif de manifestation pour τελευτή ; l'achèvement consiste ici à tout remplir). »

Vers 102. — Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστί.

« Puisqu'il est achevé en tant que πείρας ultime (puisqu'il remplit tout, qu'il a toute l'extension possible). » ..... Il a la forme d'une sphère dont tous les

Digitized by Google

rayons sont égaux, etc. Il n'y a pas de plus ou de moins ici ou là dans son développement, etc. [1].

Parménide a combiné, avec cette explication métaphysique du monde, une explication physique qui n'est qu'une variante de celle d'Hésiode, comme en témoignent particulièrement les deux vers suivants :

Vers 122. — Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται.

« Puisque tout (ce qui est) a reçu le nom de lumière et de nuit. »

Vers 144. — Νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

« Brillant pendant la nuit, la lumière qui en est différente roule autour de la terre. »

Anaxagore. — Qu'a-t-il entendu par l'ἄπειρον ?

Fragm. 1. — Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα...

Fragm. 6. — Νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ'ἑωυτοῦ ἐστι...

Si ἄπειρος signifie « infini » les choses et le *Nous* [2] ainsi déterminés ne sauraient être respectivement ἄπειροι.

Fragm. 2. — Καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ τὰ πολλὰ περιέχοντος [3] · καὶ τόγε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος.

« L'air et l'éther (se séparent) sortent de l'enveloppe de toutes choses ; et cette enveloppe est la multitude (des choses) non manifestée. »

[1] Plat. Timée, t. IX, p. 310. — Διὸ καὶ σφαιροειδὲς (τὸ ὅλον), 'εκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον καὶ κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων.

[2] Au νόος d'Anaxagore, *cf.* l'âtman vidvan.

[3] Var. ἀπὸ τοῦ περιέχοντος τοῦ πυλλοῦ. Cette variante est bonne, comme le montre la suite.

Digitized by Google

Pythagore. — Théorie des nombres. Le nombre (l'unité) est le premier principe [1]. Rapprocher de cette formule le couple pythagoricien l'unité et la pluralité [2]. *Cf.* les formules des Upanishads ou l'être unique *(sad eva... asîd ekam. — Chând.-Up.*, vi, 2, 1-3) désire se multiplier et produit l'univers *(tad aikšata bahu syâm prajâyeti). Cf.* aussi Orphée, fragm. i, 8.

εἷς ἔστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.

« (L'être primordial) est un, né de lui-même, de l'un toutes les créatures ont été faites. »

Cette fameuse théorie est donc évidemment d'origine liturgique. Les pythagoriciens se sont efforcés de la rendre expérimentale en y rattachant l'arithmétique, la géométrie et la musique. Quant aux considérations mystiques qui y ont été jointes, il faut y voir des tentatives d'explication de la formule même, dont la signification initiale s'était perdue, et il n'est pas surprenant que, sur cette voie, l'école n'ait abouti qu'à des divagations aussi obscures qu'insignifiantes en somme.

Empédocle. — (Aétius) Le monde naît et se détruit suivant la prédominance de la haine (νεῖκος) ou de l'amour (φιλότης). C'est-à-dire, au point de vue des antécédents liturgiques de l'idée, selon que l'obstacle est brisé ou non. Le νεῖκος est, d'après Hésiode, issu de la Discorde qui, elle-même, est fille de la Nuit. D'après Empédocle, l'univers se manifeste quand le νεῖκος est retiré

[1] Ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα (Diog. Laert., viii, 25).

[2] Mullach. *De Pythagora, etc.*, p. xiv, dans les *Fragmenta philosophorum graecorum*, t. II, Didot.

Digitized by Google

dans les profondeurs les plus intimes du gouffre (ἐπεὶ μεν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος δίνης, — *Fragm.*, vers 190-1). Toutes ces circonstances indiquent clairement son origine.

Quant à l'amour (ou l'amitié, — φιλότης) c'est, d'après Hésiode, la Nuit qui lui a donné naissance, mais il ne s'agit évidemment pas cette fois d'une autre forme d'elle-même comme la Discorde (ἔρις), mais bien de l'équivalent du principe lumineux et actif que la Nuit engendre sous le nom d'éther et de jour (vers 124). Du reste, c'est sans doute pour obtenir un effet d'antithèse que l'origine de la φιλότης a été rapprochée de celle de l'ἔρις au vers qui nous occupe.

Dans tous les cas, la φιλότης d'Empédocle, qui détermine l'agencement du monde et provoque l'expansion des êtres qu'il renferme, correspond au Kâma de l'hymne du RV., x, 129 (vers 4) et à l'Erôs d'Hésiode[1].

Malgré l'autorité des Védas, les systèmes philosophiques de l'Inde considérés comme orthodoxes, c'est-à-dire appuyés sur les textes sacrés, se développèrent et se constituèrent grâce à l'interprétation raisonnée, et souvent modifiée par les leçons de l'expérience, des parties de ces textes qui étaient de nature à leur donner accès. A cet égard, la pensée et la science restèrent en travail ou en progrès depuis l'heure des premières spéculations à demi indépendantes suggérées par les

[1] Il est bon d'avertir le lecteur que je me propose de développer dans un travail spécial les brèves indications auxquelles est consacrée la partie du présent chapitre qui concerne les physiologues grecs.

Digitized by Google

hymnes d'aspect cosmogonique, physique ou métaphysique, jusqu'à la coordination des grandes théories sous la forme complète et scolastique qu'elles ont revêtue dans les Sûtras. L'autorité qu'elles acquirent était à ce prix. Ni les doctrines des Upanishads dans l'Inde, ni celles des premiers physiologues de la Grèce ne présentaient assez de cohésion et d'étendue pour fournir la matière d'un enseignement stable et définitif. Les véritables écoles philosophiques ne se fondèrent de part et d'autre qu'en s'appuyant sur des systèmes au vrai sens du mot; il en a été ainsi de celles des Védântins et des adhérents du Sâṃkhya en pays hindou, et des Pythagoriciens, des Platoniciens, des Péripatéticiens, etc., en Grèce. Il est vrai que telles parties des Upanishads ainsi que plusieurs ouvrages des anciens physiologues et surtout les poèmes Περί φύσεως dans le genre de ceux de Parménide et d'Empédocle, sont de véritables encyclopédies cosmogoniques qui prétendent rendre compte de l'origine et de l'organisation des mondes et des êtres vivants [1]. Mais indépendamment de l'obscurité et de l'incohérence de la plupart des détails qui remplissent ces œuvres touffues, elles péchaient surtout, à ce qu'il semble, par l'absence des considérations morales et eschatologiques qui firent la popularité, par exemple, des doctrines de Pythagore et assurèrent au Phédon de Platon une si juste renommée.

Les systèmes de l'Inde embrassent, eux aussi, sous

[1] L'exemple le plus achevé de ce genre d'ouvrages est le Timée. Comme il arrive en pareil cas, sa supériorité a contribué à faire oublier ceux qui l'avaient précédé.

Digitized by Google

leur forme achevée la science d'alors et la religion, — une religion qui prétend s'appuyer sur le Véda. Tout contribuait donc à leur valoir le caractère dogmatique qu'ils obtinrent et qui, en leur assurant l'invariabilité, devait en stériliser la partie scientifique. Aussi la physique de l'Inde, par exemple, en resta-t-elle au point où elle se trouvait à l'époque de la coordination du Vedânta, soit peut-être quatre ou cinq siècles avant Jésus-Christ. En faut-il plus pour expliquer l'état d'infériorité des sciences naturelles et d'observation sur les bords du Gange, et pour rendre compte en même temps de toutes les infirmités de la civilisation de l'Inde ?

Chez les Grecs, l'établissement des grandes écoles philosophiques n'eut pas des effets aussi fâcheux. D'abord leur avènement avait été préparé par les physiologues qui, nous le savons, avaient subordonné de plus en plus les anciennes formules aux indications de l'expérience et de la logique. On peut juger des progrès accomplis dans cette voie par la méthode du Timée comparée à celle des ouvrages antérieurs du même genre. Dans ce traité, Platon se montre presque complètement affranchi de l'influence des traditions liturgiques. Toutes ses assertions sont des déductions dont les lointains points d'attache avec les vieux textes religieux ont presque cessé d'être visibles.

Avec Aristote la méthode expérimentale devient de pratique courante, et il ne lui manque que de prendre nettement conscience d'elle-même et de sa valeur pour que les conditions véritables et définitives de la science fussent désormais fixées.

Digitized by Google

En tout cas, la voie du progrès, ou tout au moins celle du changement, était ouverte au large. En fait, tant que dura la société ancienne, les systèmes grecs changèrent (l'ancienne Académie et la nouvelle, le néo-Platonisme, etc.) et s'altérèrent même plutôt qu'ils ne se perfectionnèrent. C'est que les successeurs d'Aristote, au lieu de rester fidèles à sa puissante synthèse, se divisèrent entre philosophes et savants et acheminèrent ainsi la philosophie et la science vers les landes désertes où elles aboutirent isolément, mais pour subir un désastre commun, aux derniers temps de la civilisation antique.

Au moyen âge et lors de l'éclipse presque totale de l'ancienne culture, les bribes de philosophie qui surnagèrent après le grand naufrage continuèrent leur divorce avec la science pour s'allier à la religion. Du XIIe siècle au XVIe, la scolastique crée en Europe sur les ruines de l'antiquité un état de la pensée sensiblement analogue à celui que les systèmes orthodoxes avaient produit de prime abord dans l'Inde brâhmanique : de part et d'autre, même immobilité, même stérilité, même incompatibilité avec les conditions essentielles du progrès scientifique et social. Mais l'Europe eut la Renaissance qui renoua la tradition interrompue et suscita après dix-huit siècles le véritable successeur d'Aristote; j'ai nommé Bacon qui dépassa le maître en donnant à la science, au moyen des règles de la méthode expérimentale, sa formule philosophique, en même temps qu'il donnait à la philosophie le programme scientifique que l'œuvre des temps modernes a pour but de réaliser.

Digitized by Google

Telle est l'histoire, tels sont les faits, et ils répondent merveilleusement à ce qu'il était permis d'attendre des conditions dans lesquelles la philosophie a pris naissance. Succédant à une tradition qui lui était étrangère, elle n'a progressé que dans la mesure même où elle s'en est affranchie sous l'impulsion et la direction de l'expérience. Chez les Grecs surtout, toutes les parties qui se développent d'une manière utile et féconde, comme la logique et l'éthique sont celles où la tradition ne pèse pas sur l'observation courante; celles, au contraire, qui dévient ou qui avortent, ou bien portent l'empreinte de fausses préconceptions léguées par les textes sacrés (il en est ainsi de la physique qu'égare dès le principe la théorie des éléments), ou bien sont d'un domaine dont l'expérience est exclue comme l'ontologie et la théologie.

La philosophie ne vaut donc que par les sciences qu'elle guide et résume en leur fournissant une méthode commune et un centre commun. Autrement dit, elle est l'essence de la science; elle en est en même temps le couronnement et la conclusion, si l'on entend, comme l'entendait peut-être Aristote, que la métaphysique est l'application de la logique aux données de la physique, c'est-à-dire des sciences expérimentales.

Digitized by Google

CHAPITRE XV

LES ORIGINES LITURGIQUES DE L'ART

Les premières manifestations de l'art sont dues aux causes qu'indiquent les vers bien connus d'Horace :

Segnius irritant animos demissa per aurem
Quam quæ sunt oculis subjecta fidelibus...

Il a eu pour raison d'être le besoin de soumettre aux regards les objets qu'une description orale était insuffisante à représenter nettement ; ou, d'une manière plus générale encore, l'art à ses débuts a été la traduction figurée de l'idée, le corps qu'elle a revêtu pour mieux toucher les sens et se fixer à demeure dans l'imagination. Il est devenu par là l'instrument par excellence de la tradition, et ce rôle ressort tout particulièrement des conditions d'origine et d'usage de l'écriture hiéroglyphique, ce memento figuré des idées communes aux hommes qui l'ont inventée.

Mais la tradition, la tradition sacrée du moins, existait avant l'écriture même sous sa forme la plus rudimentaire et, antérieurement à l'écriture, elle s'aidait déjà de l'art pour faciliter sa tâche ; autrement dit, elle l'employait à réaliser et à vulgariser sous des formes concrètes les idées qui s'était éveillées autour du sacrifice.

Digitized by Google

Une des principales observations auxquelles celui-ci avait donné lieu, c'est que ses éléments à l'état actif parlent ou chantent (en crépitant [1]). En même temps, les célébrateurs du sacrifice ayant été identifiés avec les flammes sacrées personnifiées, leurs paroles ou leurs chants furent naturellement considérés comme la représentation ou l'interprétation des crépitements sacrés. Vraisemblablement, l'hymne du sacrificateur commença par être l'emblème ou la représentation artistique de la voix des éléments du sacrifice.

Sous sa forme initiale, l'hymne dut consister dans quelques phrases typiques dont les variantes juxtaposées produisirent la strophe. Autant qu'on peut en juger par les mètres védiques, les types primitifs de la phrase sacrée furent, au point de vue du nombre des syllabes, le pâda de la *gâyatri* qui en a huit, celui de la *triṣṭubh* qui en a onze, et celui de la *jagatî* douze. Il est à croire, d'ailleurs, que la détermination de ces différentes quantités fut le résultat de la capacité respiratoire des premiers qui les établirent.

La cadence, ou l'alternance régulière de syllabes de même valeur temporelle (longues ou brèves), ne s'appliquait à l'origine qu'aux deux finales de chaque phrase lyrique et de façon à les ponctuer phonétiquement, pour ainsi dire, en en marquant le terme soit par un iambe (⏑ –), — succession d'une brève et d'une longue (en général, pour la *gâyatrî* et la *jagatî*), — dont le contraste frappait tout particulièrement l'oreille, soit

[1] Voir ci-dessus, chap. v.

Digitized by Google

par un spondée (– –), — deux longues consécutives (en général, pour la *triṣṭubh)*, — destinées à attirer l'attention d'une manière non moins caractéristique[1] sur la chute du vers. Ainsi se créa la notion de la cadence ou du rythme dont les combinaisons et l'extension à l'ensemble des syllabes de chaque phrase lyrique, ou de chaque partie de la strophe, finirent par donner à la métrique toutes les ressources et toute l'harmonie dont elle dispose.

Si l'on tient compte des variétés d'intonation qu'ajoutèrent à la cadence temporelle l'accent tonique et la valeur vibratoire propre à chaque espèce de voyelle, on s'expliquera facilement comment, à l'origine, le chant était inséparable de la récitation rythmique de la phrase, ou de la strophe, ou mieux encore de l'hymne en son entier. Plus tard, le chant a pu devenir indépendant du vers à la faveur de la musique instrumentale qui, en s'en détachant, a rendu possible dans la musique vocale l'application au texte de notes dont la valeur temporelle et vibratoire n'a plus de rapports avec celle des syllabes correspondantes.

Durant la célébration du sacrifice, non seulement les flammes crépitent et semblent chanter, mais elles s'agitent ou dansent. Ce phénomène, comme l'autre, est devenu l'objet d'une représentation figurée qui s'est mariée, sous la forme de chœur, à la psalmodie de

[1] L'assonance et la rime, dans la poésie du moyen âge et les mètres d'origine populaire, ont eu aussi sans doute pour cause première le besoin de marquer la finale du vers d'un signe phonétique particulier.

Digitized by Google

l'hymne. Le chœur, en effet (χορός, *cf.* χαίρω), n'est originairement que les mouvements rythmiques ou la danse du sacrificateur imitant les flammes sacrées dont il est la personnification. Telle est, tout particulièrement, la gesticulation mesurée des Curètes, des Corybantes, des Saliens et, dans la mythologie brâhmanique, la danse du *tâṇḍava* à laquelle se livre le dieu Çiva et son épouse Pârvatî. Hésiode, de son côté (*Théog.*, 4 et 7), nous représente les Muses (les flammes crépitantes personnifiées) qui dansent autour de la fontaine (des libations) ou bien qui font des chœurs sur la pointe de l'Hélicon. Le mythe des Charites ou des Grâces (celles qui s'agitent en mesure, χάριτες; *cf.* χορός et χαίρω) est aussi le résultat de personnifications analogues [1].

L'association de la danse sacrée avec le chant de l'hymne ayant eu pour effet d'harmoniser les deux arts et de régler le rythme de l'un sur celui de l'autre, il en est résulté un ensemble de modulations et de mouvements coordonnés auquel s'est appliqué spécialement le mot de chœur et qui a été le principe de la représenatiton scénique ou du théâtre. Ceci revient à dire que l'art théâtral à l'origine se confond avec l'hymne chanté et dansé par les sacrificateurs autour et à l'oc-

[1] Dans Hésiode (*Théog.*, 63-65), Homère (*Hymn.*, XXVII, 15, Χαρίτων χορόν) et Orphée (hymne XLII, 8), les Charites sont associées aux Muses dansantes ou forment elles-mêmes des chœurs. Le sens primitif de l'expression φέρων χάριν, fréquente dans Homère, est « apportant de l'ardeur, de la vigueur, de l'activité, de l'agilité » (à quelqu'un). Etymologiquement, être gracieux (χαρίεις), c'est être agile.

Digitized by Google

casion de la cérémonie qu'ils célèbrent. Le jeu scénique achèvera de s'en dégager par suite de la mimique que les *acteurs* du sacrifice font de toutes les circonstances qui accompagnent l'hymne. C'est ainsi qu'à propos des textes dialogués, comme ceux où figurent Yama et Yami (RV., x, 10) et Purûravas et Urvaçî (RV., x, 95) les récitateurs seront tout naturellement des personnages différents et qu'une première ébauche de la pièce à deux acteurs sortira d'elle-même de la pratique liturgique.

Plus tard, le cadre s'élargira, surtout par suite de l'insertion dans le dialogue de parties non dialoguées qui formeront le rôle des personnages du chœur et qui seront consacrées à l'expression des sentences ayant un caractère général et indépendant de l'action principale. Les compositions de cette forme recevront une affectation spéciale et seront jouées à l'occasion de solennités particulières, comme les fêtes de Bacchus, en ce qui concerne la Grèce ; mais le point de départ, dans tous les cas, aura été le sacrifice même, avec la mise en scène qu'il comportait déjà avant que l'art théatral n'en fût détaché.

On voit, du reste, par là comment doit se trancher la quesiton de savoir si le théâtre est d'origine spontanée dans l'Inde comme dans la Grèce ou si, ainsi qu'on l'a soutenu quelquefois, celle-ci a été en pareille matière l'institutrice de celle-là. Il était certainement en germe dans les rites du sacrifice indo-européen avant que les deux peuples ne fussent séparés l'un de l'autre, et cette circonstance suffit pour indiquer qu'il a dû se

Digitized by Google

développer ici et là *motu proprio*, ou d'une manière à la fois indépendante et fatale. Une remarque d'ordre positif vient d'ailleurs à l'appui de ce raisonnement : c'est la réunion dès le principe sur les deux scènes du chant et de la danse, avec la représentation et la récitation proprement dites, comme éléments constitutifs du thâtre et le fait qu'à l'époque la plus reculée (troisième siècle avant J.-C.) où la Grèce aurait pu initier l'Inde à l'art scénique, le chœur en était devenu une partie trop accessoire pour exercer une influence de nature à donner autant d'importance au chant et à la danse que ces arts en avaient sur la scène hindoue au témoignage du *Nâṭya-Çâstra* de Bharata, qui est la principale autorité sur la matière pour les anciennes époques (étant donné surtout que cette importance s'explique si bien par les antécédents liturgiques du théâtre).

Mais quelque extension qu'ait prise à l'occasion du sacrifice la représentation du mythe par le prêtre, elle n'était nécessairement qu'éphémère et intermittente ; de plus, les figures variaient avec les acteurs. Et pourtant le mythe ne pouvait prendre publiquement consistance et se réaliser aux yeux de tous d'une manière objective et concrète qu'à l'aide d'un modèle permanent. C'est, selon toute vraisemblance, du désir instinctif éprouvé par le fidèle de fixer au double point de vue de la durée et de la forme l'image idéale de l'élément du sacrifice personnifié ou du mythe, qu'est né l'art de la représentation figurée. On ne comprend même cet art à l'origine que comme destiné à rendre concret ce qui n'existait

Digitized by Google

que dans la pensée, à manifester l'imaginaire, à représenter l'invisible, à montrer, en un mot, ce qu'on ne pouvait apercevoir sans lui.

La preuve que tel fut bien le but initial de la statuaire et qu'elle avait pour principal objet de donner une apparence sensible aux images mythiques, c'est que les premiers spécimens qui nous en restent sont consacrés à figurer des dieux, c'est-à-dire des mythes. Ici, comme dans les autres parties de la civilisation primitive, l'idéal a servi d'introducteur au réel et l'on n'est passé à l'image (qu'on pouvait considérer d'abord comme superflue) des êtres visibles qu'après avoir consacré l'art à la représentation (dont on éprouvait le besoin) des personnages fictifs qu'évoquaient les idées religieuses [1].

Ces premiers rapports de l'image artistique et de la mythologie sont d'ailleurs bien mis en relief par ce qui s'est passé dans l'Inde à cet égard. Autant qu'il nous est permis d'en juger, le brâhmanisme qu'on peut appeler védique, celui qui est encore tourné vers le texte des hymnes et le sacrifice, n'a pas développé l'art figuratif; et la raison en paraît simple si l'on remarque que les Védas ne font qu'amorcer sans la réaliser la personnification future des éléments du sacrifice et que leurs principales divinités apparentes, à savoir Agni, les Eaux, le Vent, le Ciel, le Soleil, etc., ne comportent pas

[1] La question ne paraît pas être tranchée en ce qui concerne la Grèce, mais les indications fournies à cet égard par les autres contrées de l'antiquité où l'art figuratif s'est développée de bonne heure semblent décisives dans le sens que j'indique.

Digitized by Google

l'anthropomorphisme et ne nécessitent pas de représentation *figurée*, puisqu'ils tombent sous les sens sous leur forme *propre*, laquelle d'ailleurs est trop indécise et fuyante pour se prêter à des reproductions typiques émanées de l'art. Celles-ci n'apparaissent qu'à côté du brâhmanisme mythologique ou sectaire qui, en superposant au naturalisme extérieur des Védas les figures anthropomorphes des mythes dont l'heure est venue, tels que Çiva, Višṇu, Buddha, etc., présentait à l'esprit les éléments désormais personnifiés du sacrifice sous une physionomie dont l'art en question pouvait tirer parti.

En Grèce même, il semble bien que depuis longtemps la mythologie proprement dite avait remplacé le culte des éléments de la nature (déjà substitué à celui des éléments du sacrifice) quand l'art de la sculpture suscité par elle y a pris l'admirable extension que l'on sait[1].

[1] Chez tous les peuples primitifs se manifeste, surtout en matière religieuse, le besoin d'objectiver le subjectif au moyen de représentations figurées. Le fétiche du sauvage n'a sans doute pas d'autre origine. On a dit à celui-ci qu'un être invisible gouverne la nature, et, afin de pouvoir lui demander ce qu'il désire, il le suppose représenté par tel ou tel objet déifié pour la circonstance auquel il adresse ses prières, ses flatteries ou ses menaces. A ce point de vue, on peut dire que le fétiche est la figure occasionnelle du mythe. Le sauvage ne l'emploie qu'à défaut de la figure propre du dieu qu'il invoque et qu'il n'a ni l'imagination assez forte pour se représenter abstraction faite de tout signe matériel, ni le talent assez développé pour en sculpter l'image sous une forme plus vraisemblablement adéquate que celle d'une pierre brute ou d'un morceau de bois. En un mot, le fétiche est l'image du mythe à l'usage de ceux qui ne

Digitized by Google

Il est encore une partie de l'art dont l'origine est inséparable de celle des anciens hymnes du sacrifice. Je veux parler du style poétique, qui nous apparaît sous sa forme la plus ancienne dans les textes sacrés de l'Inde. Il s'est développé en même temps que la forme et le chant des vers védiques, et ses caractères peuvent être ramenés à ce trait principal qu'il consiste en comparaisons formelles ou sous-entendues. Le Rig-Véda est rempli des unes et des autres, mais il me suffira d'en donner les exemples suivants.

Comparaison formelle : RV., I, 1, 9, *sa naḥ piteva sûnave*. « Cette (offrande) est comme un père qui vient de nous, destinée à son fils (Agni, fils de Soma). »

Comparaison sous-entendue : RV., I, 164, 3, *imaṃ ratham... vahanty açvâḥ*. « Les chevaux (c'est-à-dire les flammes pareilles à des chevaux) traînent ce char (c'est-à-dire cette oblation pareille à un char). »

Les comparaisons implicites comme ces dernières ont été, nous le savons, la source de toute la mythologie[1] par suite de l'oubli du fait qu'il s'agit de comparaisons ou de figures et que, en pareil cas, il fallait, pour dégager le vrai sens, substituer le figuré à la figure, c'est-à-dire, eu égard à l'exemple donné, remplacer l'idée de chevaux par celle de flammes, et celle de char par celle d'oblation.

Il serait facile de montrer, si on ne le savait déjà,

peuvent point en avoir d'autres, et on ne le rencontre guère que là où la statuette n'est pas.

[1] Voir ci-dessus, chapitre IV.

Digitized by Google

que l'emploi de la comparaison sous ses deux formes, ou, ce qui revient au même, de la métaphore ou de la figure, avec toutes les variétés qu'elle comporte, est la marque, non pas exclusive, car la prose peut, elle aussi, user de comparaisons, mais unique pourtant du style poétique depuis le Rig-Véda jusqu'aux *Orientales* et à la *Légende des siècles*, en passant par Homère, Pindare, Virgile, Shakespeare, Racine, etc.

Le style poétique ayant pour effet de substituer des expressions figurées ou des *images* à la dénomination ou à la description réelle des choses, on voit tout de suite quel sera le rôle de l'*imagination* en ce qui le concerne. Quant à la raison d'être originelle du style imagé, elle ne saurait résulter que du désir d'amplifier et de varier la pensée, provoqué par la pauvreté même du sujet que l'hymne avait à traiter. Le seul moyen, en effet, d'introduire de la diversité dans l'expression d'une idée est d'en remplacer l'indication propre, qui est nécessairement unique, par des images ou des figures dont le nombre est indéfini. A proprement parler, on n'a, par exemple, qu'un mot à son service pour désigner la libation ; mais on pourra l'appeler un père ou un char ou de cent autres noms encore, si l'on veut faire allusion au moyen d'une image aux différents rôles qu'elle est susceptible de jouer vis-à-vis des autres éléments du sacrifice.

Ajoutons pour terminer une remarque qui n'est pas sans importance. Sous un certain point de vue le style poétique des hymnes est sommaire ; c'est résumer l'idée de dire « le cheval », au lieu de « la flamme qui

Digitized by Google

est pareille à un cheval ». La prose des Brâhmaṇas est au contraire *explicative* par destination (puisqu'il s'agit d'interpréter des textes antérieurs). Loin d'user de raccourcis figurés, elle est tenue d'apparaître sous le costume du terme propre ou de l'interprétation analytique ; du moins, tel est son but. Elle différera donc de la poésie en ce qu'elle n'emploiera pas de figures, qu'elle ne ménagera pas les transitions et qu'elle se développera dans un ordre strictement logique. Plus tard, si elle adopte le style figuré, ce sera à l'imitation de la poésie, et c'est par là même qu'elle deviendra poétique et ne se distinguera du vers que par l'absence de rythme régulier.

Digitized by Google

CHAPITRE XVI

LES ORIGINES LITURGIQUES DE LA LITTÉRATURE

On ne comprend guère l'établissement d'une tradition littéraire que comme destinée à accompagner un acte traditionnel lui-même, car les premières leçons (ou les premières traditions, ce qui est tout un) ont été vraisemblablement des leçons de choses auxquelles ne s'est ajoutée que plus tard une explication orale susceptible de dispenser le maître de montrer l'objet de son enseignement. Or, en se reportant aussi haut que possible dans le lointain des âges, le seul acte traditionnel (et solennel en même temps) que nous voyions suivi d'une tradition littéraire constante est le sacrifice religieux, avec l'hymne, inséparable de la cérémonie, et qui en est comme l'illustration verbale et la description faite pour en perpétuer la pratique et la leçon.

Si ces remarques sont justes, la tradition liturgique, ou l'hymne qui la constitue sous sa forme parlée, a été le principe et le modèle de toute tradition orale ou littéraire. Cette première conséquence en entraîne une autre; c'est que le Rig-Véda, qui (avec l'Atharva) est le seul recueil d'hymnes d'origine indo-européenne dont le texte nous soit parvenu, est le plus ancien livre de la race. En fait, d'ailleurs, les hymnes du Rik ne suppo-

Digitized by Google

sent d'autre littérature antérieure que des compositions du même genre, et, si l'on voit bien comment toute l'évolution littéraire qui vient après a pu en sortir, on n'y trouve pas le moindre indice d'une culture verbale contemporaine ou précédente, autre que celle dont il est le *document* [1].

Il n'en est pas moins vrai que les hymnes ethniques, comme ceux que les Hindous possèdent encore et ceux dont l'ancienne littérature religieuse de la Grèce et de la Bactriane (le *Zend-Avesta)* nous laissent présumer l'existence, nous induisent à remonter plus haut encore et à admettre l'hypothèse d'une hymnologie liturgique indo-européenne. La tradition n'a rien conservé de cette source de toute tradition et la liturgie mère ne saurait être, comme la langue mère, qu'un objet de restitution conjecturale. Ce qui paraît sûr, c'est que la race, pendant de longs siècles, alors qu'elle était encore unie, et durant les premiers temps de l'existence indépendante des rameaux ethniques issus de la souche commune, n'a pas eu d'autre littérature que celle des hymnes du sacrifice.

[1] On lit pourtant dans la *Revue des Deux Mondes* (n° du 15 octobre 1893), sous la signature d'un sémitisant distingué, que, « après avoir considéré les *Védas* comme le plus ancien des livres, on est arrivé à y reconnaître une œuvre savante et réfléchie, d'où la rhétorique n'est pas absente et qui n'est sans doute guère antérieure au temps d'Alexandre. » Je serais, pour ma part, très curieux d'apprendre à quels signes sûrs on a reconnu dans les Védas l'œuvre savante et réfléchie dont on nous parle. Quant à la rhétorique védique, on a pu voir au chapitre précédent en quoi elle consiste et ce qu'il convient d'en penser.

Digitized by Google

Cependant la langue changeait et se divisait en dialectes, soumis eux-mêmes aux variations qui transforment tout idiome dont la vie n'a pas cessé.

En ce qui concerne plus particulièrement l'Inde, ces changements, quand ils eurent acquis une certaine importance, produisirent des conséquences de deux sortes : d'abord, ils rendirent impossible aux prêtres, qui ne savaient plus en manier aisément l'idiome, la composition de nouveaux hymnes sur le modèle des anciens restés à l'état de types uniques et consacrés par l'usage traditionnel, — d'où la suspension de la production littéraire et en fait l'épuisement du genre ; ensuite, non seulement l'habileté à employer la vieille langue, mais la faculté même de la bien comprendre se perdirent petit à petit, et il fallut songer à interpréter des textes qui devenaient de plus en plus obscurs.

Si l'on songe que l'exégèse était à créer et qu'elle ne dût l'être que sous l'aiguillon de la nécessité, on sera convaincu que les premiers commentateurs des hymnes n'apparurent dans les collèges sacerdotaux de l'Inde védique qu'au moment où le sens en était devenu problématique et même énigmatique sur plusieurs points. L'admission de cette hypothèse suffit à expliquer le fait que les premiers commentaires des hymnes védiques, qui sont représentés pour nous par les Brâhmaṇas, supposent, autant à cause de la langue dans laquelle ils sont écrits qu'en raison des idées qu'ils présentent, un oubli à peu près complet, au temps où ils ont été composés, de l'ancienne tradition.

Comment rendre compte, du reste, autrement que

Digitized by Google

par cet oubli et par une suspension de la production littéraire remontant assez loin, cette circonstance matérielle, dont la constatation est à la portée de tout indianiste, qu'abstraction faite des particules d'usage courant, comme les pronoms, les copules, les prépositions-préfixes, etc., la moitié au moins du vocabulaire védique ait disparu (par désuétude, sans doute) de la langue des Brâhmaṇas? Une chose, pourtant, est faite pour surprendre : la grammaire n'accuse pas à beaucoup près des modifications comparables à celles du lexique, quoique tout porte à croire qu'au temps des Brâhmaṇas les formes grammaticales, comme les vocables mêmes du sanscrit védique, avaient dû subir dans l'usage courant des altérations qui avaient eu déjà pour effet de substituer les prâcrits à l'ancien idiome. Cette anomalie s'expliquera, si l'on admet que les écoles sacerdotales d'exégèse en voie de formation conservaient, autant que faire se pouvait et en raison de son caractère sacré, la tradition de la vieille langue; mais qu'en même temps, et tout en en respectant la grammaire, elles n'employaient naturellement que les expressions dont le sens était resté clair ou paraissait tel.

Cette conjecture, si bien d'accord avec la raison d'être exégétique des Brâhmaṇas dont les auxiliaires, comme les listes de mots des Naighaṇṭavas, ont précisément pour but d'expliquer les parties du lexique védique tombées en désuétude, contribue aussi à expliquer la conservation artificielle du sanscrit classique, fruit d'une dernière élaboration de la langue des Brâhmaṇas au sein des écoles sacerdotales.

Digitized by Google

Les différences linguistiques ne sont pas, d'ailleurs, les seules circonstances d'où l'on puisse conclure avec certitude que les auteurs de Brâhmaṇas ne possédaient plus que d'une manière très incomplète le sens des hymnes védiques. Les explications dont ils les accompagnent soit au point de vue grammatical, soit au point de vue légendaire, soit au point de vue liturgique, concourent plus fortement encore, peut-être, à en fournir la démonstration. Il convient d'autant plus d'insister sur ce point, qu'on s'est efforcé davantage de voir les choses autrement. C'est ainsi que des savants qui se rattachent d'une manière plus ou moins directe à l'école du folklore s'imaginant que l'homme, cet « animal raisonnable », aurait commencé par déraisonner, prétendent faire partir la tradition mythique, non pas du Rig-Véda, mais des erreurs dues aux divagations primordiales de l'esprit humain. Il s'ensuivrait que les hymnes seraient déjà remplis de mythes, ou plutôt de fragments de mythes, empruntés à une forme antérieure de la tradition. Quant aux Brâhmaṇas, ils témoigneraient d'un autre état de cette même tradition, et, par une anomalie qu'on n'explique pas, ces ouvrages, bien qu'évidemment postérieurs au point de vue de la langue à la littérature des hymnes, n'en présenteraient pas moins les mythes, qui ne sont que miettes et poussière dans ceux-ci, sous une forme développée, ordonnée, et qui se suffit à elle-même. En d'autres termes, les bribes d'apparence mythique du Rig-Véda, au lieu d'être les embryons des récits suivis des Brâhmaṇas, n'en constitueraient que le squelette décharné et fruste.

Digitized by Google

On est vraiment humilié d'avoir à combattre de pareilles rêveries, qui reviendraient à dire, par exemple, en se plaçant sur le terrain grec, que le Prométhée d'Hésiode est une réduction de celui d'Eschyle ; mais l'assurance de ceux qui les mettent en circulation est telle, qu'à ne pas le faire on risque d'avoir l'air de manquer des moyens d'en montrer l'inanité.

Faut-il rappeler d'abord que les Brâhmaṇas ont été rédigés pour règler l'emploi liturgique des mantras, ou des formules védiques et éclairer la signification des cérémonies dans lesquelles on les emploie ? Cette destination indique, à elle seule, le rapport chronologique qui les relie entre eux et l'antériorité nécessaire de ceux-ci eu égard à ceux-là. Les récits légendaires des Brâhmaṇas se rattachent au même objet ; ils ont pour but de nous renseigner sur les personnages que les hymnes sont censés mettre en scène, ou sur les circonstances qui concernent tel ou tel détail du rituel, en rapport avec tel ou tel passage des textes sacrés. Le besoin de faire une histoire aux personnifications des éléments du sacrifice et la nécessité de l'établir sur des indications fournies par ces textes, qui seuls pouvaient lui donner de l'autorité, telles sont les seules raisons d'être des épisodes mythiques des ouvrages en question.

Une méthode s'indique, d'ailleurs, pour le démontrer d'une manière irréfutable ; c'est de mettre en parallèle l'amorce védique d'un récit développé dans un Brâhmaṇa avec ce développement même. Si les circonstances sont telles qu'il n'y ait pas de doute possible sur le caractère primitif des données des hymnes, la question

Digitized by Google

sera définitivement résolue, sur ce point du moins et, par analogie, d'une façon générale, pour tout esprit non prévenu et de bonne foi. Or, la légende de Purûravas et d'Urvaçî est une des mieux appropriées à une démonstration de ce genre : un hymne du Rig-Véda (x, 95) est généralement considéré comme y étant consacré, et le *Çatapatha-Brâhmaṇa* présente, de son côté, un récit suivi de ce qui n'est qu'indication obscure et vague dans l'hymne en question. Le parallèle est donc particulièrement facile et paraît devoir être particulièrement probant. Nous pourrons, du reste, comme on va le voir, arriver à des conclusions sûres en nous bornant à ne le faire porter que sur un vers (3) de l'hymne et sur les parties correspondantes du Brâhmaṇa. Il s'agit surtout, en effet, de fournir un exemple de la méthode et de ses résultats.

Le texte de ce vers est ainsi conçu :

išur na criye išudher asanâ
gošaḥ çatasâ na raṅhiḥ,
avîre kratau vi davidyutan no-
râ na mâyuṃ citayanta dhunayaḥ

1. Voici d'abord l'interprétation qu'en a donnée M. Geldner [1] en se fondant sur l'hypothèse que l'hymne, en général, et notre vers, en particulier, concernent la légende de Purûravas et d'Urvaçî telle que la présente le *Çatap.-Brâh.* D'après M. Geldner, le premier hémistiche se rapporterait d'ailleurs à la fuite rapide d'Urvaçî, tandis que le second, par une

[1] *Vedische Studien*, I, p. 266.

Digitized by Google

étrange interversion chronologique dans l'exposé des faits, concernerait les circonstances qui ont déterminé cette fuite.

« (Elle a fui) comme l'élan d'une flèche (sortant) du carquois (et s'élançant) pour (obtenir) le premier prix ! comme une course qui gagne des vaches, qui en gagne cent.

« Dans une intention peu virile, une lueur pareille à un éclair s'est produite et les musiciens ont poussé un bêlement, comme (aurait fait) un agneau. »

II. Traduction fondée sur l'esprit général des textes védiques, le sens habituel du vocabulaire des hymnes et les formules analogues du recueil. — « Le trait (du feu) (est) comme la flèche (du feu) pour l'éclat du porte-flèche (Agni) ; celle qui court (la libation) (est) comme celui qui s'empare des vaches, de centaines de vaches (le soma pavamâna). Il s'est produit comme un éclair dans le fabricant dépourvu de mâles (le soma considéré comme non employé, non allumé) ; les (flammes) bruyantes, pareilles à la brebis (à son lait = le soma), ont fait briller le mugissant (le feu crépitant). »

Remarques sur les deux interprétations qui précèdent. — Pâda 1. — *Išudhi*, au point de vue étymologique *(išu + dhâ)*, peut aussi bien signifier « sagittaire » que « carquois ». Cette dernière acception est inadmissible ici, car une flèche ne s'élance pas d'un carquois. — Le sens de « préséance, prédominance », attribué par M. Geldner à *çrî (çriye*, « pour la préséance, pour le premier prix ») est absolument imaginaire. Rien de plus clair que cette phrase, si l'on

Digitized by Google

admet que *iśudhi* désigne le feu du sacrifice considéré comme armé d'une flèche.

Pâda 2. — Pour que le sens proposé par M. Geldner soit possible, il faudrait qu'il fût démontré qu'aux temps védiques il y avait des luttes à la course dont une ou plusieurs vaches étaient le prix ; or rien ne l'est moins et l'hypothèse est tout à fait en l'air. — *Raṇhi*, « la course » ou « celle qui court », est un nom de la libation, comme on le voit, RV., IX, 2, 1 (*cf.* 6, 8), où le poète dit à Soma de s'allumer à l'aide de la *raṇhi* (*pavasva ...soma raṇhyâ)*; quant à *gosâ* et *çatasâ*, ce sont des épithètes du soma pavamâna (RV., IX, 2, 10 ; 87, 4, etc.) considéré comme s'emparant des libations assimilées à du lait de vache ; ici, ces épithètes sont employées d'une manière absolue pour désigner le soma même.

Pâda 3. — *kratu* ne signifie pas « dessein », mais « fabricateur, constructeur » ; il s'agit ici de la liqueur sacrée qui produit le sacrifice, mais considérée avant le moment de son efficacité, de sa fécondité, alors qu'elle est sans *vîra* = le soma censé différent d'elle et qui la féconde en l'allumant. Le phénomène qui est décrit ici a précisément pour but de la faire passer de l'état d'*avîra* à celui de *savîra*, ou de l'enflammer. Au sens de *avîra*, *cf.* celui de *avîratâ*, « le fait d'être sans vîra, sans fécondité » eu égard à l'œuvre sacrée. Ainsi, RV., III, 16, 5, *mâ no agne... avîratâyai rîradhaḥ*, « ô Agni, ne nous livre pas à l'infécondité », c'est-à-dire « allume notre libation, rends-la féconde. »

Pâda 4. — C'est fantaisie pure de traduire, comme

Digitized by Google

M. Geldner, *dhunayas* par « musiciens » avec allusion aux Gandharvas, et, ainsi que l'a fait remarquer M. Ludwig [1], *urâ* ne signifie pas agneau. Les *dhunayas* sont les flammes-crépitantes qui, pareilles à la brebis-libation, font briller, manifestent l'édifice, la production *(mâyu)* des flammes.

Tous les interprètes qui ont voulu voir le fragment d'un récit légendaire dans le vers en question ont abouti à des divergences énormes où se trouve la meilleure preuve de l'erreur dans laquelle on tombe en cherchant à suivre cette voie [2]. La contre-épreuve résulte, du reste, de l'analogie des formules qu'il contient avec celles d'autres hymnes dont tout le monde admet le sens liturgique [3], et de la facilité de l'explication basée sur l'hypothèse que, de part et d'autre, il s'agit des mêmes choses. Ce double moyen de contrôle permet, selon moi, d'affirmer en toute certitude que la légende n'a rien à faire ici. Et, cependant, il est tout aussi sûr que le récit du *Çatap.-Brâh.* a emprunté à notre vers, indépendamment d'autres détails, le mot *avîra* (§ 3). Urvaçî est dépeinte comme s'écriant, quand elle entend les Gandharvas qui viennent enlever un des agneaux à qui elle a donné le jour : « Ah ! je suis, pour ainsi dire, sans mari » *(avîra iva bata)*... Si l'on

[1] *Ueber Methode bei Interpretation des Rig-Veda*, p. 36.

[2] Il suffirait pour cela de comparer à celle de M. Geldner les deux interprétations de Ludwig, *Rig-Véda*, II, p. 634, et *Ueber Methode*, etc., p. 40.

[3] J'ai particulièrement en vue l'emploi des mots *gosâ*, *çatasâ*, *rañhi*, *avîra*, *vi davidyutat*, *citayanta*, *dhuni*.

Digitized by Google

ajoute à cette constatation que le nom même de l'agneau *(uraṇa)* est le résultat d'un autre emprunt *(urâ na)* de deux mots de l'hymne qui ont été soudés en un seul et légèrement modifiés au point de vue phonétique, et que l'expression *vi davidyutat* a fourni la circonstance de l'éclair *(vidyutaṃ janayâṃ cakruḥ* (§ 4), qui rend visible aux yeux d'Urvaçî la nudité de son mari et détermine leur séparation, on prend sur le fait le procédé à l'aide duquel les formules liturgiques de l'hymne se sont métamorphosées en récit légendaire. L'auteur du Brâhmaṇa, persuadé qu'il s'agissait d'une aventure du genre de celles dont il courait déjà certainement différentes versions et dont la base commune était l'amour réciproque des personnifications du feu sacré et de la libation, a lu notre hymne avec les yeux de la foi et a pu d'autant mieux l'interpréter dans le sens qu'il était disposé à y voir que la signification réelle en était certainement perdue pour lui et ses contemporains. Combien ne citerait-on pas de documents, à commencer par les *Tables Eugubines*, dont les premières interprétations, même en Occident et à des époques où la critique commençait à entrer en possession de ses méthodes, ont donné lieu à des fantaisies qui ne le cèdent en rien à celles des vieux exégètes hindous ?

Les remarques qui viennent d'être faites à propos d'un seul vers de l'hymne x, 95, pourraient s'appliquer à toutes ses parties, et, en poursuivant la comparaison entre le texte de cet hymne et celui de la légende du *Çatap.-Brâh.*, nous nous rendrions compte que celle-ci doit son existence tout entière à des transpositions

Digitized by Google

verbales et significatives semblables aux exemples qui précèdent.

Ce n'est pas par dilettantisme, il faut croire, que l'auteur du Brâhmaṇa s'est mis à raconter l'histoire de Purûravas et d'Urvaçî ; il avait un but qui est, d'ailleurs, celui auquel tous les ouvrages de ce genre doivent leur raison d'être. Il s'agissait d'expliquer un rite, celui dont on doit faire usage pour devenir Gandharva (après la mort ?) en le justifiant par le Véda. Sur ce point, comme sur bien d'autres, on crut voir chez les hymnographes des indications qui n'étaient pas explicites et qui semblaient avoir besoin d'être complétées et éclaircies. Les auteurs des Brâhmaṇas se chargèrent de le faire, nous savons comment, en interprétant les textes originaux vieux de plusieurs siècles d'après la façon dont les circonstances actuelles préparaient à les entendre. Nous serons moins surpris de tant de subjectivisme et d'absence d'esprit critique en retrouvant quelque chose de semblable dans la manière dont les prétendues prophéties de l'Ancien Testament ont fini par être considérées comme telles.

Quoi qu'il en soit, là est l'origine, pour l'Inde du moins, des récits légendaires à base mythique. Les Brâhmaṇas, en les ébauchant d'après des données védiques naïvement controuvées, les ont lancés dans la circulation et ont donné naissance au genre, genre fécond entre tous qui, en devenant indépendant, a produit le conte sous toutes ses formes [1] et, plus tard, le poème épique et

[1] La fable des *Membres et de l'Estomac* paraît avoir son prototype dans l'allégorie de la rivalité des sens et des prâṇas

Digitized by Google

le drame[1]. En ce qui concerne surtout le *Mahâbhârata* et le *Râmâyaṇa*, il est infiniment probable que le procédé de composition en a été à peu près le même que, plus tard, celui du *Pañcatantra*, lequel consiste, comme on le sait, dans l'insertion à différentes places d'un récit suivi, d'épisodes qui se rattachent plus ou moins étroitement à la fable principale. Par là s'expliquent l'immense développement de ces poèmes et les innombrables hors-d'œuvre dont ils sont parsemés. Il serait facile, d'ailleurs, de montrer que, dans l'un et l'autre, récit courant et épisodes sont, en général, tirés des Brâhmaṇas avec des modifications qui ne sont pas sans ressemblance avec celles que les Brâhmaṇas eux-mêmes avaient déjà fait subir aux textes védiques servant de bases aux légendes qu'ils ont développées[2].

dont il est question dans différentes Upanishads. D'autres remontent sans doute à des comparaisons védiques. Il semble bien qu'il en soit ainsi du *Loup et de l'Agneau*, dont l'idée peut avoir été suggérée par ce passage du Rig-Véda, I, 105, 7, *tam mâ vyanti âdhyo vṛko na tṛṣṇajam mṛgam*, « les feux crépitants me pénètrent (dit un sacrificateur en s'assimilant à ses libations) comme le loup l'animal assoiffé ».

[1] Comme le prouvent tout particulièrement les rapports du drame *Vikramorvaçî* de Kâlidâsa avec la légende de Purûravas et d'Urvaçî. Toutefois, les premières ébauches dramatiques doivent remonter, nous l'avons vu au chapitre précédent, aux hymnes mêmes.

[2] Le fait que les Brâhmaṇas ont été rédigés en prose peut s'expliquer par cette circonstance que, si la forme métrique des mantras est due à l'imitation de très anciennes formules devenues typiques et consacrées au genre, on ne voit aucune raison d'admettre une hypothèse analogue pour ce qui regarde les

Digitized by Google

Mais les Brâhmaṇas concernaient surtout les détails liturgiques de la religion védique ; celles de leurs parties qu'on peut considérer comme explicatives du texte des hymnes n'ont rien de continu, rien de méthodique ni d'analytique ; elles sont à la fois confuses et incomplètes et ne pouvaient dispenser d'instruments mieux adaptés aux nécessités d'une interprétation littérale et suivie, qui devenait de jour en jour plus indispensable. C'est à cet état de choses qu'est due l'origine de la grammaire, dont les plus anciens spécimens consistent pour nous dans les *Prâtiçâkhyas* en ce qui regarde plus particulièrement la phonétique (orthographe et prononciation comprise), et dans le *Nirukta* pour la lexicographie et la signification des mots. Ce dernier ouvrage paraît, du reste, fournir la meilleure preuve de la désuétude du sanscrit des hymnes à l'époque où il a été composé. Les prêtres, à qui il était destiné, n'en ont eu besoin que du jour où les textes sacrés leur ont paru inintelligibles [1]. D'autre part, il semble évident que les *gaṇas* ou listes des mots synonymes à l'indication du sens desquels est consacrée la partie du Nirukta intitulée *Naighaṇṭukakâṇḍam* ne reposent pas sur une tradition qui remonte jusqu'aux hymnes : car, si cette tradition n'avait pas été rompue, on n'aurait vraisembla-

Brâhmaṇas eux-mêmes. Ils appartiennent à une époque qu'on peut considérer comme historique et critique dans une certaine mesure ; les premiers spécimens devaient être déjà des œuvres d'école pour lesquelles on a employé tout naturellement, eu égard à la coupe des phrases, les habitudes du langage journalier.

[1] *Cf.* Roth, *Nirukta*, p. XLIII.

Digitized by Google

blement jamais songé à la rédaction d'un ouvrage dont l'utilité ne se serait pas fait sentir. En général, l'étymologie véritable n'y est pas d'un plus grand secours que la tradition ; l'auteur n'a donc eu à son service que le témoignage du contexte. Mais pouvait-il l'entendre sans l'entente des mots mêmes dont il était composé ?

Le cercle vicieux où il se trouvait placé explique suffisamment toutes les erreurs dans lesquelles il a pu tomber et, par là même, celles que lui ont empruntées les lexicographes postérieurs, eux pour qui le sanscrit devenait, de jour en jour davantage, une langue artificielle et de tradition savante. Le sens attribué aux mots est devenu par là, dans un grand nombre de cas, un sens d'école dont rien ne garantit absolument l'exactitude. Ainsi s'expliquent les colossales erreurs commises en pareille matière et dont la tradition brâhmanique a été le véhicule ; j'en ai indiqué plusieurs dans mon ouvrage sur le Rig-Véda [1], et l'on pourrait en augmenter considérablement la liste.

Sans aucun doute, la littérature grecque, dans sa plus ancienne forme, consistait en hymnes liturgiques sur le modèle des chants sacrés de l'époque de l'unité indo-européenne [2]. Tous ces hymnes sont perdus ; mais, à l'inverse de ce qui s'est passé dans l'Inde, le genre est resté vivant après l'époque qu'on peut appeler liturgique. Du moins, la poésie lyrique de la Grèce est, à ce qu'il

[1] Chap. IV.
[2] Voir ci-dessus, p. 23 et 28.

Digitized by Google

semble bien, l'héritière directe des hymnes du sacrifice dont elle rappelle, autant qu'il nous est permis d'en juger, la forme métrique, le style et souvent aussi les idées, en tenant compte toutefois des modifications qu'ils ont dû subir en se laïcisant graduellement. En revanche, il ne reste aucune trace chez les Hellènes d'ouvrages analogues aux Brâhmaṇas de l'Inde. Peut-être cette absence doit-elle s'expliquer par la continuité de la production de l'hymne, qui s'est trouvé de la sorte constamment remis au point quant au sens que les générations successives attachaient aux textes sacrés. De nouveaux chants, d'une forme sans cesse rajeunie, au double point de vue de la langue et de la pensée, se substituaient naturellement à ceux dont le sens était obscurci et dispensaient d'ouvrages spéciaux destinés à en expliquer l'usage et la signification. Cette substitution, qui a pu se produire jusqu'à l'époque indécise qui sépare l'hymnologie liturgique proprement dite de la forme qu'elle a prise soit avec les premiers lyriques, soit avec les auteurs inconnus des hymnes homériques et orphiques, rend compte d'ailleurs de la perte de tous les anciens documents sacrés : en pareil cas, ce qui se trouve remplacé tombe fatalement dans l'oubli.

Pour ce qui regarde le genre épique, il est une circonstance qui porte à croire qu'il en existait de premières ébauches dès la période d'unité indo-européenne ; le çloka de l'Inde et l'hexamètre grec, qui constituent la forme métrique consacrée à ce genre, résultent mutuellement, en effet, de la combinaison de deux pâdas

Digitized by Google

lyriques [1]. Il est difficile de voir là une coïncidence fortuite et de ne pas admettre que les deux phénomènes sont dus à l'influence d'anciens mètres analogues remontant au delà de l'époque ethnique.

Quoi qu'il en soit, on se représente sans peine la *Théogonie* d'Hésiode comme une sorte de réunion de centons tirés des passages d'aspect cosmogonique des hymnes du sacrifice; l'incohérence du poème ne peut guère s'expliquer autrement.

Chez Homère, la composition est beaucoup moins abrupte et les textes sacrés n'ont fourni que les cadres mythiques et les formes de style. Il n'en est pas moins extrêmement vraisemblable que l'*Iliade* et l'*Odyssée* ont dû être composées à l'aide des hymnes de l'époque, à peu près comme le *Mahâbhârata* et le *Râmâyaṇa* ont été tirés des Brâhmaṇas, et que les *leading* légendes d'Achille et d'Ulysse se sont grossies graduellement d'une masse de détails où les données mythiques combinées avec les leçons de l'expérience ont fini par revêtir la forme déjà si artistique sous laquelle ces poèmes nous sont parvenus. Cette hypothèse exclut, à la vérité, celle de l'unité d'auteur des poèmes homériques;

[1] Ou de quatre, si l'on considère le çloka comme composé de deux hémistiches. Un autre indice, en ce qui le concerne, d'un emprunt aux formes des textes sacrés, c'est que chaque çloka, comme chaque strophe des hymnes, forme un sens complet. Le çloka, du reste, n'est autre que la gâyatrî, à quatre pâdas. En Grèce, la fusion métrique et syntactique des anciens mètres liturgiques (laquelle, du reste, est moins sûre que pour l'Inde) s'est effectuée, au grand bénéfice de l'art, d'une manière beaucoup plus intime.

Digitized by Google

mais on sait à quelles difficultés on se heurte en voulant y voir l'œuvre d'un seul poète.

La ressemblance du style dans les différentes parties de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* n'entraîne nullement, du reste, la conséquence que ces poèmes soient tout au long de la main d'un même homme. Le style d'une école, surtout dans la haute antiquité, peut présenter autant d'uniformité que celui d'un seul auteur ; les hymnes védiques (et même le *Mahâbhârata)*, qui ont tant d'analogie les uns avec les autres à ce point de vue et à la rédaction desquels cependant un si grand nombre de poètes ont dû concourir, sont là pour en fournir la preuve.

Mais, quoi qu'on pense à cet égard, un point auquel on ne saurait accorder une trop grande attention, c'est que la poésie lyrique, la poésie épique, la poésie didactique et la poésie dramatique de la Grèce, sous leur forme la plus ancienne, descendent en droite ligne de la littérature sacrée. Autrement dit, Homère, Hésiode, les œuvres orphiques qu'on peut considérer comme anciennes, Pindare et les tragiques, sans oublier les chœurs d'Aristophane, en procèdent dans une mesure qui ne permet de les comprendre à fond qu'en se souvenant sans cesse de ce qui était avant eux. Ceux que nous sommes habitués à considérer comme primitifs parce que nous ne possédons plus les œuvres qui les ont précédés, ont là leurs sources. Il faut bien se persuader, en effet, que, si l'*Énéide* est presque toute d'imitation, il est invraisemblable *a priori* que l'*Iliade* soit toute d'imagination et qu'il faille y voir comme une sorte d'explosion spontanée de la poésie grecque. Cette indi-

Digitized by Google

cation du sens commun est justifiée par tout ce que nous pouvons savoir des antécédents probables d'Homère et par les innombrables formules d'origine visiblement liturgique dont ses œuvres sont pleines.

S'il en est ainsi, et il est évident qu'il en est ainsi, s'efforcer de rattacher à leurs sources, dans tous les détails qui s'y prêtent, les œuvres d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, d'Eschyle, etc., doit devenir la tâche, aussi intéressante que féconde et considérable, de la philologie actuelle. Elle trouvera là, sur le terrain de la littérature, un aliment, une cause d'ardeur et de vigueur nouvelle qu'on n'espérait plus guère pour elle que de l'archéologie [1]. Elle aura, d'ailleurs, non seulement à rechercher et à expliquer l'emprunté, mais en même temps elle en dégagera l'original, c'est-à-dire le résultat de l'expérience courante qui s'entremêle dans les œuvres en question aux données de la vieille liturgie. Leur caractère propre, en effet, est de marier la tradition et l'observation avec une ingénuité, si l'on peut s'exprimer ainsi, qui marque une époque unique dans l'histoire du développement de l'esprit humain. Dans les compositions du genre de la *Théogonie* d'Hésiode, rien n'est encore expérimental; dans les mythographes alexandrins, comme Callimaque, Apollonius et Lycophron, parfois rien ne l'est plus, car l'ancienne expérience même y est devenue traditionnelle et artificielle. Ce qui fait la vie et le charme des œuvres intermé-

[1] La même tâche s'indique en ce qui regarde l'Inde et avec plus de ressources; là, il s'agit de montrer dans le détail les liens qui rattachent aux Védas toute la littérature postérieure.

Digitized by Google

diaires,— celles d'Homère, de Pindare et des tragiques, — c'est qu'en plaçant le mythique et l'imaginaire dans un milieu observé, ils ont rationnalisé le fantastique et idéalisé le réel. Homère surtout est par là l'initiateur et le héraut de la littérature sérieuse et virile qui, à plus ou moins longue échéance, se substituera tout à fait après lui aux puériles chimères de la mythologie. C'est ainsi que la comédie aristophanesque et de mœurs tendra de plus en plus à remplacer la tragédie, que le poème didactique tiendra lieu de l'épopée, que l'élégie, l'idylle et la satire prendront la place de l'ode et que naîtront les genres en prose, en particulier l'éloquence et l'histoire, dont le domaine est exclusivement le réel.

En résumé, on peut dire qu'en littérature comme en philosophie, tout le progrès a consisté à s'éloigner de plus en plus des inspirations liturgiques, ou de l'imaginaire, pour se rapprocher sans cesse des choses vues et du domaine de l'expérience et de la vérité. C'est la leçon qui se dégage de toute étude d'ensemble du mouvement des idées indo-européennes dans l'une et l'autre direction [1].

[1] L'Inde n'est pas parvenue franchement à accomplir le même trajet. Au point de vue littéraire, elle est restée engagée en pleine mythologie, mais plutôt encore par habitude invétérée et paresse d'esprit que par absence des dons intellectuels qui permettent de voir le réel et de le dépeindre. Telle pièce de théâtre réaliste, comme la *Mṛcchakaṭikâ*, ou tel conte bien observé du *Pañchatantra*, sont là pour protester contre la théorie qui tendrait à considérer les Hindous comme fatalement voués au fantastique.

Digitized by Google

CHAPITRE XVII

LES CONTES POPULAIRES ET LA SORCELLERIE

Le conte vient des Brâhmaṇas ou des ouvrages analogues; c'est de là qu'il a essaimé (nous le savons) pour donner naissance soit au récit proprement dit, soit à l'épopée, soit au drame. Ces dernières formes du conte sont essentiellement littéraires ; le développement qu'elles ont pris les a obligées de recourir, pour qu'elles pussent se conserver, à l'auxiliaire de l'écriture, aussitôt que celle-ci a été en usage. Tout autre, au même égard, a été le sort du conte pur et simple. La mémoire pouvait le garder sans que ce soin lui fût une fatigue. D'ailleurs, par suite du fait même que les poèmes épiques et les pièces de théâtre nécessitaient l'écriture et entraient par là dans le domaine exclusif des lettrés, le conte, jouissant en vertu de sa brièveté du privilège de pouvoir rester oral, devint naturellement le lot des ignorants de la lettre écrite. Cette destinée primitive du conte d'origine indo-européenne est restée la sienne jusqu'à nos jours : oral il était, oral il est encore, et c'est pour cela qu'il continue de constituer tout spécialement la littérature des mères-grands qui n'ont jamais su lire ou qui ne peuvent plus lire, et des enfants qui

Digitized by Google

ne lisent pas encore. Le sujet des contes est, du reste, généralement approprié à la crédulité de celles-là et à la naïveté de ceux-ci. Tout concourait donc à leur assurer à perpétuité la clientèle dont ils sont en possession depuis des siècles.

Que le conte n'est pas un produit spontané de l'imagination populaire est un point que je crois avoir déjà suffisamment démontré[1]. Vaut-il la peine d'ajouter que rien ne vient de rien, que rien ne vient sans cause, et que l'abstraction collective qu'on désigne sous le nom d'imagination populaire est un effet plutôt qu'une cause?

Mais, si le conte n'a pas sa source dans le peuple, est-ce bien sûr qu'il faille la chercher dans les hymnes védiques et leurs anciens commentaires? Cette hypothèse reste à démontrer, et je vais essayer de le faire en mettant en relief l'étroitesse des relations qui rattachent les principales circonstances des contes indo-européens et les personnages typiques qui y jouent un rôle, à la mythologie de même origine et, par là, aux documents communs d'où la mythologie proprement dite et les contes de fées sont sortis. Je ne saurais d'ailleurs mieux choisir les éléments de la tâche dont j'ai à m'acquitter que dans la collection des contes des frères Grimm, déjà si bien analysés par M. Ch. Ploix dans son ouvrage intitulé *Le Surnaturel dans les contes populaires* (Paris, 1891).

Je m'aiderai beaucoup de ce travail pour lequel l'auteur a usé de matériaux dont l'origine indo-européenne

[1] *Le Rig-Véda et les Origines, etc.*, p. 66.

Digitized by Google

ne saurait être sérieusement mise en doute, et qui forment un ensemble assez riche et assez varié pour qu'on puisse appliquer à tous les contes analogues les conclusions auxquelles l'étude de ceux-ci peut donner lieu à propos de la question qu'il s'agit de résoudre ; c'est un résumé bien fait dont je n'ai aucune raison de ne pas profiter.

OBJET GÉNERAL DES CONTES

1° Le héros délivre l'héroïne qu'un enchantement retient éloignée de lui, et il l'épouse. — Union du feu et sacré et de la libation captive.

2° Le héros prend possession d'un château enchanté dont il chasse les magiciens ou les démons qui l'occupent. — Le château magique et les magiciens-démons représentent l'obstacle qui empêche la libation de couler.

3° Un trésor est entre les mains d'êtres démoniaques; le héros le conquiert sur eux. — *Cf.* les Paṇis védiques auxquels les dieux arrachent le précieux dépôt (des eaux sacrées) dont ils essaient de garder la possession.

LES PERSONNAGES DU CONTE

1° *Le héros.* — Le plus souvent il est fils de roi, ce qui implique qu'il est couvert de brillantes parures. D'ailleurs, il est toujours beau ou brillant, comme Agni et les dieux.

Ou bien le héros est un comte, un chevalier, etc., — simples variantes de l'idée d'après laquelle il est fils de roi.

Ou bien, enfin, sa condition ou son métier sont en

Digitized by Google

rapport avec les moyens qu'il emploiera pour triompher de l'obstacle. C'est ainsi qu'il est tailleur, bûcheron, chasseur, militaire ou pauvre aventurier.

2° *L'héroïne.* — Elle est presque toujours fille de roi par la même raison que le héros est un prince. Elle, surtout, est d'une beauté éclatante. Elle est belle comme le jour. C'est la Belle-aux-cheveux-d'or. Toutes ses parures sont d'or. Peau-d'Ane et Cendrillon ont des robes dont l'éclat le dispute soit à celui du soleil, de la lune et des étoiles, soit à celui des métaux précieux, etc.

3° *Les frères et les sœurs du héros et de l'héroïne.* — Les frères sont au nombre de trois, de sept ou de douze. Ce sont les mêmes chiffres qui reviennent le plus souvent dans les hymnes védiques pour indiquer la pluralité des libations personnifiées ou non, allumées ou sur le point de l'être. Parfois il y a deux frères qui rappellent les couples védiques et principalement les Açvins ou les Dioscures de la mythologie grecque.

Le héros a quelquefois une sœur qui correspond dans ce cas à une forme de l'héroïne.

L'héroïne a souvent deux sœurs ou onze, ce qui nous ramène, en somme, aux nombres trois et douze dont l'explication a été fournie à propos de ceux des frères.

Les héros et l'héroïne sont toujours les derniers nés des frères ou des sœurs qu'ils peuvent avoir. La raison probable de cette circonstance, c'est qu'ils sont les seuls qui soient considérés comme actuels, les seuls dont le conte s'occupe. Le rôle des aînés est rempli ; il n'est plus question d'eux que pour faire nombre et en quelque sorte pour mémoire.

Digitized by Google

4° Le *père* et la *mère* ne sont guère mentionnés que pour annoncer l'état civil ou la condition sociale du héros et de l'héroïne. « Il y avait une fois un roi et une reine qui avaient une fille », et le plus souvent c'est tout ce qu'il est dit d'eux. *Cf.* d'ailleurs la filiation généalogique des dieux dans la mythologie.

5° *La belle-mère.* — Dans les contes, elle est en quelque sorte le pendant du mauvais père de la mythologie, dont le principal type est Kronos dévorant ses enfants, c'est-à-dire voulant détruire celui qui est destiné à lui succéder. Celle-là et celui-ci personnifient le feu actuel, le feu en possession d'état, qui s'oppose à l'apparition de celui qui doit se substituer à lui. En ce cas, l'obstacle est représenté par l'élément actif du sacrifice au lieu de l'être, comme cela a lieu le plus souvent, par l'élément inerte ou la cause imaginaire de son inertie.

6° *Les ennemis des héros qui tous personnifient l'obstacle.* — Ce sont d'abord les ogres ou les géants. L'étymologie probable du mot *ogre* est le latin *orcus* qui désigne l'enfer et qui contient probablement la même racine que le sanscrit *rakšas*. On sait d'ailleurs que les Rakšas ou Rakšasas ont pris dans la littérature classique de l'Inde une physionomie aussi voisine que possible de celle des ogres des contes de fées. Puis viennent les *Nixes*, habitantes des eaux où elles cherchent à entraîner le héros. Elles personnifient la libation en tant qu'exclusivement liquide et au sein de laquelle le héros-feu se laisse attirer, par amour pour elle, sous le charme de ses engageantes invitations ou de ses chants harmonieux. *Cf.* les Sirènes, Calypso, etc.

Digitized by Google

Les *sorcières* ne sont qu'une forme particulière des Nixes ou des Ondines ; de même que les sorciers et les démons (ou les diables), elles s'identifient sous leur aspect sombre et malfaisant à l'obstacle ténébreux (que l'enfer figure comme un lieu, tandis qu'ils le personnifient), et qui n'est autre au début que la libation non versée ou non allumée.

Le *voleur*, *cf.* le Paṇi védique, retient la libation et se range par là dans une catégorie voisine des précédentes.

7° *Les animaux hostiles au héros.* — En première ligne viennent le dragon et le griffon, gardiens terribles en général de la fontaine d'ambroisie, ou d'un trésor, ou d'une belle princesse, etc. Ils ont plusieurs têtes sans cesse renaissantes et qui vomissent des flammes. Ils sont communs d'ailleurs aux contes populaires et à la mythologie grecque.

Parfois, c'est un sanglier ou un lion qui remplit un rôle analogue à celui du dragon.

Très caractéristiques sont la vache noire, le renard ou le bœuf qui ont dévoré ou avalé le héros ou l'héroïne. Ces animaux représentent bien clairement (la vache noire surtout) l'obstacle (ou la libation obscure) qui retient dans ses flancs le feu qui en jaillira quand le sacrificateur viendra l'allumer.

LE THÉATRE DE L'ACTION

1° *La forêt.* — Un tiers des contes fait mention de la forêt, et c'est pour cela sans doute que le héros en

Digitized by Google

pareil cas est souvent représenté sous les traits d'un bûcheron. La forêt est généralemenl caractérisée par les trois particularités suivantes : elle est très sombre, elle est déserte en ce sens qu'on n'y rencontre que des êtres mythiques, et, une fois que le héros y est entré, il s'y égare et n'en sort qu'au prix de grandes difficultés.

La forêt des contes est très visiblement un doublet de l'enfer mythologique. Elle en a tous les caractères : elle est obscure, elle est habitée par des êtres fantastiques qui rappellent les démons, et les héros n'en peuvent sortir que par des moyens plus ou moins analogues à ceux dont Hercule, Orphée, Proserpine, etc., ont dû se servir pour quitter le sombre empire. Il est à peine besoin d'ajouter que la forêt et l'enfer sont des symboles de la libation obscure.

Différents substituts de la forêt : — 1° L'arbre dans lequel est renfermée l'héroïne que le héros vient délivrer. — 2° Des profondeurs souterraines ou des puits dans lesquels descendent parfois les héros et les héroïnes et qui sont habités par des Elfes, des Nixes, des dragons, des sorcières, etc. — 3° La caverne ou d'autres lieux obscurs, qui présentent des particularités semblables à celles des puits. — 4° L'eau, demeure naturelle de tous les êtres démoniaques, mais au sein de laquelle le héros ou l'héroïne subissent fréquemment de plus ou moins longues épreuves. Souvent, aussi, c'est dans l'eau que finissent par être précipités les personnages odieux du conte, tels que le loup, la sorcière ou sa fille, etc. — 5° Le ventre des animaux comme celui de la vache noire dont il a été question plus haut. — 6° Le château

Digitized by Google

et la montagne, qui ont un double aspect dans le conte. Ou bien ils correspondent aux lieux obscurs qui servent de prison momentanée au héros. Tels sont les châteaux que peuplent les êtres démoniaques; ceux qui sont hantés ou enchantés et dans lesquels le héros devra passer trois nuits avant d'en devenir le maître et d'en posséder les trésors. Parfois, détail bien caractéristique, le héros doit se laisser battre pendant trois nuits par les démons *sans pousser aucun cri*, et même se laisser couper la tête. *Au jour*, il retrouve ses forces, ou *la princesse le rappelle à la vie au moyen de l'eau magique*. Citons encore le château où tout dort et qui rappelle les libations endormies des Védas.

Ou bien, châteaux et montagnes représentent le développement lumineux des flammes du sacrifice. C'est ainsi qu'il est question de la montagne couverte de pierres précieuses, ou de la montagne de verre dans laquelle les sept frères sont emprisonnés et qui cache des trésors (combinaison des deux idées).

Quant au château-flamme, il apparaît dans les contes sous la forme d'un château d'or, ou celui du soleil d'or; ou bien il est fait d'or et d'argent, ou tout en or; ou bien aussi il est resplendissant et l'on y entend une *musique délicieuse*.

Rattachons-y les châteaux d'or transformés ou évoqués par le héros ou l'héroïne. Les deux exemples suivants sont particulièrement curieux et probants. Un vieil homme à barbe grise, *enfermé dans une petite maison de la forêt*, est un prince enchanté par une sorcière en même temps que son palais. Quand

Digitized by Google

l'héroïne a passé la nuit dans sa demeure, elle se réveille le matin dans une vaste salle où tout resplendit. L'héroïne d'un autre conte est transportée dans une plaine et y construit en quelques heures un château magnifique où sont des oiseaux qui chantent dans leurs cages.

Un détail qui revient souvent et qui a son importance, est la mention fréquente de l'eau dont le château est entouré et qu'il faut traverser pour y parvenir. C'est un souvenir des formules védiques si fréquentes où l'élément igné du sacrifice est représenté comme ayant traversé les eaux (sacrées).

LE TRÉSOR

Le trésor est une des figures les plus fréquentes de l'objet que le héros doit conquérir, à savoir l'ambroisie-libation dont il fait sa nourriture. Nécessairement, le trésor est caché, et caché dans les ténèbres ou dans des lieux ténébreux. Il est gardé par les hôtes habituels de ces lieux, c'est-à-dire la cohorte des dragons, des Nixes, des sorcières, des démons, etc. Le héros seul est capable de le découvrir; c'est en quelque sorte sa fonction propre et le principal but de ses efforts. Signalons quelques traits intéressants qui dépendent de cet ordre de conception.

Un soldat sert le diable en enfer; quand il obtient son congé, le sac où sont ses gages et qui consistent dans les ordures qu'il a balayées se trouve rempli d'or dès qu'il est sorti de l'enfer. Le héros coupe un arbre des

Digitized by Google

racines duquel sort une oie d'or (l'oiseau des hymnes védiques).

En mangeant le cœur ou le foie d'un certain oiseau, le héros jouit du privilège de trouver chaque matin (au jour) une pièce d'or sous son oreiller. — Une variante fréquente de l'acquisition du trésor et celle de l'acquisition magique de la nourriture, comme, par exemple, quand la jeune fille aux deux yeux demande à manger à *sa chèvre* et qu'une table se dresse toute servie devant elle.

L'ENCHANTEMENT OU LES ÉPREUVES DU HÉROS

Le héros (ou l'héroïne) est caché d'abord ou absent : toutes les traverses qu'il subit ne sont que des figures de son éloignement. Il triomphe en se manifestant et ses aventures se terminent toujours par des symboles de sa lumineuse apparition.

Principales formes de l'absence du héros :

1° La servitude est tout particulièrement l'état sous lequel le héros tombe au pouvoir du démon. A ce cas, se rattache celui de Cendrillon maltraitée par sa belle-mère, et qui devient resplendissante quand elle trouve l'occasion d'échapper à son esclavage.

2° Le sommeil, comme celui de la Belle-au-bois-dormant qui en est tirée par l'arrivée du héros.

3° La pétrification, variante très voisine de la circonstance précédente. Le héros est quelquefois pétrifié. *Cf.* les effets de la tête de Méduse dans la mythologie grecque.

Digitized by Google

4° L'oubli de l'héroïne de la part du héros.

5° La cécité, forme subjective de l'obscurité. Le héros aveugle est celui qu'ont rendu tel les ténèbres qui l'enveloppent.

6° La perte de l'héroïne enlevée au héros par un dragon, ou engloutie sous terre, etc.

7° Le fait de ne pas rire de la part de la princesse. On sait que la libation ne crépite ou ne rit qu'à la suite de son union avec le héros-feu.

8° Le mutisme (par exemple celui du héros dont il a été question, qui doit passer la nuit au château sans faire entendre sa voix). Même explication que pour le cas précédent.

9° Le jeûne. Un roi ne peut retrouver sa femme que s'il reste sept ans sans boire ni manger. La cause pour l'effet : le feu séparé de la libation se trouve dans l'obligation de jeûner.

10° La vieillesse et la laideur ; variantes de l'obscurité ou de la cécité. *Cf.*, d'ailleurs, l'aspect de Cendrillon avant le bal où elle rencontre le prince, et le héros d'un autre conte qui doit rester sept ans sans se peigner, ni se laver, ni se brosser, ni se couper les cheveux ou les ongles.

11° La pauvreté et la misère. C'est l'état naturel du héros avant qu'il n'ait découvert le trésor ou obtenu la nourriture, ou bien encore épousé la princesse qui l'enrichit (le Chat botté).

12° Le déguisement, surtout à l'aide de la peau d'un animal. Le déguisement le plus connu de ce genre est celui de la princesse Peau-d'âne. Hans le hérisson

Digitized by Google

est un bel adolescent que l'on croit être un animal du genre de celui dont il porte le nom, parce que la partie supérieure de son corps est recouverte de la peau de cet animal. Introduit dans la chambre de la princesse dont il s'est fait aimer, il apparaît sous la figure d'un beau jeune homme et *son enveloppe est brûlée.* — *Cf.* la *tvac* de vache ou de brebis dont il est souvent question comme vêtement ou enveloppe de la libation dans le Rig-Véda.

13° La métamorphose. Le héros est identifié avec l'animal dont il endosse la peau dans les cas précédents. C'est ainsi qu'il est changé dans différents contes en cheval, en lion, en chien noir ou en renard, et l'héroïne en serpent.

Les métamorphoses fréquentes de l'un ou de l'autre en oiseau (ou en cheval) ont un caractère mixte dont le prototype apparaît dans les oiseaux védiques qui correspondent à Agni, à Indra, etc.

LES EXPLOITS DU HÉROS

Pour s'unir à l'héroïne, ou conquérir le trésor, etc., le héros doit vaincre l'obstacle personnifié sous différentes formes et principalement sous celle d'un être démoniaque ou fantastique. De là, la diversité des exploits qu'il doit accomplir à cet effet. On peut les classer de la manière suivante :

1° La lutte contre le monstre. Le héros en sort toujours vainqueur. L'exploit typique du genre est la victoire sur le dragon à plusieurs têtes ; elle a pour effet

Digitized by Google

soit de délivrer la jeune fille qui doit être sacrifiée, soit de s'emparer du trésor, ou de l'ambroisie, renfermés dans la fontaine dont il a la garde.

2° Le héros enlève la montagne-obstacle qui masque le château-flamme ; — ou bien, il vide le lac qui se trouve devant la maison de la sorcière, c'est-à-dire qu'il absorbe l'eau des libations que celle-ci est censée garder ; — ou bien il abat la forêt, autre forme de l'obstacle, et cette circonstance explique que dans ce cas il soit représenté sous les traits d'un bûcheron qui se sert d'outils de verre ou de plomb (brillants). L'héroïne perce avec un couteau le mur de la prison où elle est enfermée ; *cf.* le rôle védique du vajra d'Indra qui, ici, est aux mains de la libation personnifiée. Particulièrement curieux dans cet ordre d'idées est le conte dont l'héroïne, obligée par les ordres de sa belle-mère d'aller percer la glace pour laver son fil, rencontre ainsi un brillant carrosse d'où descend un roi qui l'emmène et l'épouse. Dans une autre circonstance, c'est le héros qui ouvre, en la touchant avec une baguette magique, la porte d'un château dans lequel il pénètre et d'où il délivre la princesse qui s'y trouvait emprisonnée ; — ou bien le héros fait apparaître un château splendide (voir ci-dessus, p. 431).

3° Le héros pénètre dans des lieux inaccessibles ; par exemple, quand il découvre la retraite des princesses que des monstres ont enlevées et transportées *au delà des mers*. Ou bien, il trouve le chemin du jardin où pousse l'arbre qui porte les pommes de la vie *(cf.* l'ambroisie).

Digitized by Google

4° Le prix de la course. Le héros l'enlève soit quand il s'agit d'arriver le premier (afin d'obtenir la main de la princesse) pour remplir une bouteille d'eau (symbole de la libation aspirée par le feu sacré) à un puits éloigné, soit quand la difficulté consiste à ramasser la pomme d'or (la libation enflammée) qui a été lancée par la princesse.

5° La clairvoyance. Le héros (ou l'héroïne) éclairé, clairvoyant, *vidvan*, découvre, par exemple, au sein des eaux l'anneau d'or (Agni aja qui devient par là jâta) de la princesse. C'est encore parce que la princesse qui personnifie la libation allumée (ou qui va l'être) est par celà même clairvoyante, qu'elle doit accomplir une tâche libératrice qui consiste à trier des objets qu'il est difficile de distinguer les uns des autres, par exemple, des graines de petite dimension (millet) et à peu près semblables entre elles (pois, lentilles, etc.).

6° Résoudre des énigmes. C'est aussi le privilège du *vidvan* qui, témoignant par là de sa *lucidité*, obtient en récompense l'éclat, la manifestation sous une forme brillante (*cf.* Œdipe et le Sphinx). Dans plusieurs contes, la main de la princesse est la récompense promise à celui qui devinera l'énigme proposée. Parfois, le héros est représenté d'une manière générale comme savant ou perspicace, et sa science en pareil cas se rapporte d'ordinaire à des détails caractéristiques et qu'il est particulièrement qualifié pour bien connaître, Par exemple, il indique que la clé perdue du coffre-fort (symbole du feu sacré qui est la clé de l'obstacle) est sous une pile de bois dans le bûcher (la libation non

Digitized by Google

enflammée, mais prête à l'être); ou bien, il révèle que c'est la souris(-obstacle) qui, en rongeant les racines de l'arbre aux pommes d'or (la libation allumée), lui empêche de porter ses fruits.

7° La guérison des maladies. Nombreux exemples du héros guérissant la princesse ou de celle-ci guérissant le héros. Ils se vivifient mutuellement. *Cf.* la libation-panacée, des textes védiques, et l'ambroisie de la mythologie grecque.

8° Le héros qui fait jaillir une source et qui a son prototype dans Indra, dont le principal exploit est de faire jaillir la libation.

9° Le héros est invulnérable à l'action du feu : il ne saurait être détruit par les flammes, puisqu'il en est le symbole. La chambre chauffée au rouge, dont un conte le fait sortir sans qu'il en ait éprouvé aucun mal, est une figure des libations allumées d'où jaillissent les feux d'Agni.

10° Le héros fait cesser en se montrant les effets de l'enchantement, par la raison bien simple que l'enchantement consiste précisément dans l'absence du héros. Nombreux contes, et particulièrement celui de la Belle-au-bois-dormant, où l'arrivée du prince a pour résultat de réveiller la princesse, ou de la ressusciter, ou de lui rendre sa beauté ou sa forme réelle et brillante qu'elle a perdue après avoir été métamorphosée en crapaud ou en quelque autre animal à l'aspect odieux.

11° Le héros musicien. — Application aux contes des idées dont les crépitements de la libation allumée ont été le point de départ dans la mythologie. M. Ploix

Digitized by Google

a raison de comparer les héros des contes qui attirent tels ou tels animaux à l'aide des instruments de musique dont ils jouent à Hermès, à Apollon ou à Orphée.

LES ANTITHÈSES RELATIVES AU HÉROS

1° Le héros est un nain et pourtant il triomphe de l'ogre ou du géant. Celui-ci est, par sa nature, monstrueux et, par conséquent, énorme. Le Petit-Poucet, de son côté, représente Agni aja, qui triomphe de l'obstacle en devenant jâta, mais qui jusque-là est imperceptible ou personnifié sous la forme d'un nain.

2° Le héros passe d'abord pour un simple et réussit dans les entreprises difficiles beaucoup mieux que ses frères, considérés pourtant jusqu'alors comme beaucoup plus intelligents que lui. Avant d'être éclairé, intelligent ou rusé, il est ignorant et niais, c'est-à-dire obscur. Son savoir ou son intelligence éclatent au moment où il accomplit l'exploit dont il est seul capable et qui est identique, en réalité, au phénomène qui le transfigure (son union avec la libation et la manifestation ignée qui en est le signe et l'effet).

LES MOYENS DU HÉROS

Ces moyens consistent généralement dans les secours que lui prêtent des êtres ou des objets qui symbolisent soit une des formes de la libation, soit un dédoublement du héros lui-même (Agni aja, eu égard à Agni jâta, par exemple).

Digitized by Google

C'est ainsi que, dans un conte, des nains figurant les libations qui s'enflamment, travaillent pour le héros qui les unifie en quelque sorte dans sa personne. Ils coupent en quelques heures toute la forêt, ils mettent le lac à sec et construisent un château.

Souvent, c'est une vieille femme, comparable aux pythonisses ou aux fées, qui révèle au héros ou à l'héroïne soit le secret de l'énigme qu'ils doivent résoudre, soit la façon d'accomplir l'exploit ou la tâche héroïque. Des oiseaux ou d'autres animaux remplissent parfois le même rôle.

Dans la plupart des cas, ces auxiliaires du héros peuvent être ramenés au type du poisson qui va chercher au fond des eaux l'anneau d'or de la princesse, ou aux corbeaux qui traversent la mer située au bout du monde pour aller cueillir les pommes de l'arbre de vie. *Cf.* l'aigle védique qui apporte le soma du sein des eaux.

Dans d'autres circonstances, c'est un objet magique dont le concours permet au héros de venir à bout de la tâche qui lui est prescrite. L'auxiliaire, de beaucoup le plus fréquent, est l'eau qui rend la vie et la santé. *(Cf.* le soma védique et l'ambroisie de la mythologie grecque.) Puis, viennent la flûte, ou le sifflet, ou tout autre instrument de musique enchanté dont le son fait apparaître des êtres fantastiques, évoque les morts, etc. *(Cf.* les crépitements des éléments ignés du sacrifice qui accompagne la manifestation des figures sous lesquelles on les représente.)

Relatons encore soit l'anneau enchanté qui est d'or, qui tourne (personnification du feu sacré) et à l'aide

Digitized by Google

duquel celui qui le possède réalise tous ses désirs (le château-feu s'élève dans les airs, etc.), — soit les bottes dont on se rert pour faire des pas immenses, sorte de variante des trois pas, pieds (ou chaussures) du Viśnu védique et qui lui suffisent pour traverser les mondes.

LES NOMBRES CONSACRÉS DANS LE CONTE

Les circonstances du conte comportent généralement l'emploi de nombres qui ne varient guère : trois, sept ou douze sont ceux dont le conteur se sert presque exclusivement. Les entreprises du héros se trouvent le plus souvent au nombre de trois ; lui et ses frères sont trois, sept ou douze. On peut voir dans l'ouvrage de M. Ploix la longue énumération des principaux cas où figure le chiffre trois. Il est très remarquable que ces nombres sont les mêmes que ceux qu'ont déjà consacrés les formules védiques. On les retrouve très souvent aussi dans la mythologie grecque. Leur raison d'être n'a d'ailleurs rien de mystique : ils impliquent simplement l'idée de pluralité que les nombres cent et mille sont souvent appelés aussi à exprimer dans les textes sacrés.

Les personnages des contes populaires ne sont pas tous restés relégués dans les lieux imaginaires où se passe l'action dans laquelle s'encadre leur rôle. Le sorcier et la sorcière *(sort-ier, sor-tière*,— celui et celle qui prononcent des sorts) ont une existence réelle, une tradition propre et une histoire qui les rattachent celui-

Digitized by Google

là aux prêtres conjurateurs de l'Atharva-Véda, celle-ci aux sybilles et aux magiciennes de l'antiquité classique. Mais magiciennes, sybilles et conjurateurs descendent en droite ligne, nous le savons, des personnifications liturgiques (masculines et féminines) des flammes sacrées aux crépitements fatidiques représentés par l'hymne, le mantra ou la formule. Aussi le sorcier, l'héritier de tout ce passé, n'est-il et ne vaut-il que par la formule. Il est sien plutôt qu'elle n'est sienne, à ce point qu'il l'emploie sans la comprendre et que les effets qu'elle est censée produire sont indépendants de sa volonté. La seule liberté qu'il ait vis-à-vis d'elle est de la rendre efficace ou non en la récitant ou en la taisant. La formule du sorcier ou du magicien est donc en quelque sorte le *deus ex machina* qui, dans des circonstances plus ou moins importantes, fait jouer les ressorts du destin ou qui apporte une conclusion aux péripéties du conte; — ou plutôt elle tient lieu de Dieu tout court. C'est pourquoi l'action du sorcier se passe de Dieu et que les contes sont athées, en ce sens que la divinité est un moteur dont ils semblent ne pas avoir besoin. Telle est la vraie raison pour laquelle sorciers et sorcières sont anathématisés par le moyen âge, qui voit en eux très justement les ennemis de sa foi. Réfractaires aux enseignements de l'Église, ils sont les mécréants par excellence et ne sauraient cacher le mépris qu'ils ont conçu pour les dogmes chrétiens. La réprobation publique les atteint en les vouant au diable et à la messe noire; mais c'est surtout une façon de laisser entendre qu'ils n'ont ni Dieu, ni rites. En somme,

Digitized by Google

ils représentent le développement athéistique de la religion du sacrifice dont le côté déiste ou théologique est le résultat de la personnification sous une même figure (Zeus μητίετα, par exemple) du feu sacré et du crépitement. Celui-ci et celui-là sont restés distincts dans l'*athéologie* du conte, dans les pratiques *impies* du mage et du sorcier. Où trouver une meilleure preuve que le sacrifice primitif était sans Dieu et que l'idée n'en était pas nécessaire à tous les aspects que l'évolution du culte qui s'y rattache pouvait revêtir ?

C'est par cette constatation si importante que je terminerai un ouvrage dont toute l'économie repose sur l'*athéisme* initial de la *religion* indo-européenne.

Digitized by Google

Digitized by Google

CONCLUSION

I

Les démonstrations auxquelles ce livre est consacré convergent toutes vers ce point : les différentes formes de l'ancienne civilisation de l'Inde et de la Grèce découlent d'une source unique, qui consiste dans les conceptions très simples et très rudimentaires dont se composait la religion primitive du groupe ethnique connu sous le nom d'indo-européen. Il est, du reste, infiniment probable *a priori*, et tout ce qu'on sait de positif sur la question contribue à le confirmer, que l'ensemble des peuples que la linguistique rattache à ce groupe y ont puisé également les principes de leur culture intellectuelle et morale. La tradition primitive indo-européenne est donc restée celle de la race tout entière.

Du moins, s'il y a eu emprunt plutôt que transmission directe pour quelques-unes des nations qui parlent la langue de la famille, la communication remonte si haut que les effets en ont été semblables à ceux que la tra-

Digitized by Google

dition mère a exercés sur ses filles. Il n'est pas moins sûr que, abstraction faite de quelques altérations produites par certaines influences extérieures dont on exagère généralement la portée, cette même tradition, qui part du berceau de la race, s'est prolongée jusqu'à nos jours en développant toutes les fécondités dont elle portait les germes. Non seulement le capital primitif de la civilisation de l'Europe s'est augmenté des intérêts accumulés de siècle en siècle depuis plus de trois mille ans qu'il a commencé d'être mis en valeur, mais le titre suspect de son aloi originel s'est transformé sans cesse en un métal plus précieux et plus pur.

Cette unité première de notre tradition civilisatrice, cette perpétuité à travers ses métamorphoses, cet accroissement indéniable malgré tout de sa quantité et de sa qualité, constituent un phénomène dont on ne paraît pas avoir tenu jusqu'ici tout le compte qu'il convenait à différents égards. Je voudrais toucher, et très sommairement, à l'un seulement des points qui intéressent la question.

Actuellement, dans la prodigieuse et confuse accumulation de la matière historique, et par là j'entends tout le bagage de la culture traditionnelle des différents peuples civilisés, la nécessité de faire un classement et un choix au point de vue purement pédagogique s'impose de plus en plus. A tous les étages de l'ensei-

Digitized by Google

gnement, on est perplexe, débordé et souvent dévoyé. C'est un point sur lequel tout le monde est à peu près du même avis ; mais on cesse de l'être quand il s'agit de déterminer un principe d'économie, dans toutes les acceptions du mot; c'est-à-dire de choisir ce qu'il faut conserver, d'éliminer ce qu'il faut se résigner à jeter par-dessus bord et surtout de subordonner l'accessoire au principal. Ce principe pourtant serait tout indiqué s'il était entendu que notre tradition historique, à nous, sous ses différentes formes,—celles de la langue, de la littérature, de la religion [1], de la science, des mœurs, de l'évolution politique et sociale, — et dans ses différentes phases, — depuis les origines *réelles* jusqu'à nos jours, — est ce qu'il nous faut savoir avant tout.

Il est vrai que, si l'on s'accordait sur ce point (et peut-on ne pas s'y accorder ?) comme il ne s'agit de rien moins que de la civilisation indo-européenne tout entière, on se trouverait encore en présence d'un programme immense. Mais, et c'est là l'essentiel, on serait en possession du vrai moyen de le réduire comme il convient à la mesure proportionnelle exigée par les conditions particulières de chacune des espèces d'enseignement à l'usage desquelles il serait destiné.

[1] En joignant aux considérations présentées dans le présent ouvrage celles qui ressortent du livre de M. E. Havet sur les *Origines du christianisme*.

Digitized by Google

Il importe d'ailleurs de remarquer que l'enseignement ainsi conçu se confondrait dans ses parties principales avec le savoir classique. Rome et la Grèce, la Grèce surtout à certains égards, entrent pour une part considérable dans l'histoire du passé de notre civilisation traditionnelle. La méthode que nous avons en vue aurait donc pour résultat certain d'apporter un solide appui à des études qu'il faut autre chose pour sauver en ce moment, dans la mesure où elles peuvent l'être, que des considérations d'esthétique littéraire ou de gymnastique intellectuelle. Ces considérations ne sauraient prévaloir longtemps encore contre celles qui se fondent sur l'utilité particulière et publique : il faut en opposer du même ordre ou s'attendre à la défaite. Or, qui pourrait contester qu'il est au moins publiquement utile que la civilisation n'oublie pas son passé pour rester maîtresse de l'avenir ? Elle ne vit, en effet, que par la continuité ; elle est tradition en même temps que culture ; elle cesserait d'être en cessant de s'appuyer sur les racines qui la soutiennent et l'alimentent : c'est un organisme vivant dont le lendemain est essentiellement solidaire de la veille.

Je tenais à indiquer cet ordre d'idées comme conséquence d'un ouvrage dont l'auteur, tout en désirant élargir le cercle de l'érudition classique par l'adjonction de l'étude des hautes antiquités de l'Inde, ne croit

Digitized by Google

pas que cette extension soit de nature à porter atteinte à l'enseignement du latin et du grec.

Je passe à des remarques d'un autre genre.

II

La tradition indo-européenne est continue ; elle s'est prolongée sans interruption absolue depuis l'époque de l'unité de la race jusqu'à nos jours. Aucun peuple, aucune autre famille du peuple, n'offre le tableau d'un développement analogue. La Chine, insuffisamment, connue d'ailleurs, présente, autant qu'il est permis d'en juger, bien moins d'écart que les Indo-Européens entre le point d'où sa civilisation est partie et celui auquel elle est arrivée de nos jours. Quant aux Sémites, leur évolution, si on la fait remonter à Babylone et à Ninive, n'a été avec les Hébreux et les Arabes qu'une suite de recommencements dont la partie originale et suivie est d'une ampleur beaucoup moindre que la nôtre. C'est donc sur la tradition indo-européenne surtout que la science peut faire des observations d'ensemble, de nature à fixer les lois qui ont régi jusqu'ici la marche de la civilisation ou les progrès de l'esprit humain.

On sait que pareille tâche a été entreprise il y a quelque quarante ans par Auguste Comte. Mais l'heure

Digitized by Google

n'était pas venue de l'asseoir sur les véritables données qui pouvaient la rendre définitive et sûre. Les trois périodes de Comte sont fondées plutôt encore sur l'examen d'états d'esprit particuliers que sur les indications fournies par l'histoire quant au mouvement général qui, au point de vue intellectuel, entraîne et transforme l'humanité. En tout cas, les phases qu'accuse l'histoire morale des Indo-Européens ne sauraient s'adapter aux catégories du fondateur de l'école positiviste qui sont, comme on le sait, la période théologique, la période métaphysique et la période positive.

Ces phases, si ce qui a été exposé dans ce livre est exact, sont les suivantes :

1° Sauvagerie, ignorance du feu, absence de religion, de tradition et, en général, de réflexion intellectuelle et morale.

2° Invention, usage et culte du feu. Etablissement des premières formes de la tradition par le moyen de l'hymne sacré.

3° Obscurcissement de la tradition initiale, substitution simultanée des mythes anthropomorphes et du naturalisme à l'ancien culte du feu.

4° Transition de la tradition mythique à l'expérience scientifique.

5° Substitution de la tradition scientifique à la tradition mythique.

Digitized by Google

La première de ces périodes est conjecturale en ce qui concerne les Indo-Européens ; mais le principe même de l'évolution anthropologique ne permet pas de douter que la race n'ait, comme les sauvages actuels, débuté par là.

En ce qui regarde la seconde période, dont la première et la troisième supposent nécessairement l'existence, diverses *survivances* telles que l'office des Vestales à Rome, les rites sacrificatoires au feu des Parsis et des brâhmanes, etc., sont des faits qui contribuent à l'attester.

La troisième période a pour principaux garants les textes védiques avec l'interprétation qu'en ont donnée les brâhmanes et l'établissement même du brâhmanisme. Il faut y joindre tout ce que nous savons sur la mythologie et la religion des autres branches de la famille.

La transition qui constitue la quatrième période a commencé plusieurs siècles avant Jésus-Christ et est loin d'être achevée à l'heure qu'il est. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, qu'elle a été troublée et retardée en Occident par l'invasion des barbares et sa conséquence immédiate, la chute de la civilisation antique. Le moyen âge l'a reprise presque *ab ovo*, comme on peut en juger ne serait-ce que par les conditions analogues à l'éclosion de celles d'autrefois dans lesquelles la littérature d'imagination et le théâtre sont ressuscités.

Digitized by Google

La cinquième période n'a reçu jusqu'à présent qu'une application individuelle. On peut ajouter même que bien rares encore sont les hommes qui ont absolument rompu par la raison, par le sentiment et par les actes avec les pompes et les œuvres de la mythologie.

III

Certaines parties du tableau qui précède soulèvent d'importantes questions. Il en est deux surtout à propos desquelles je voudrais indiquer la réponse que, pour ma part, je serais disposé à faire.

D'abord, comment se fait-il que l'homme pourvu dès l'origine d'une intelligence très limitée sans doute, mais certainement juste et saine (c'était en effet la condition et la règle de sa liberté vis-à-vis de la nature ; il ne pouvait vivre qu'avec la notion exacte de ce que les circonstances exigeaient de lui à cet effet), comment, dis-je, l'homme ainsi doué a-t-il dû passer par les ténèbres du mythe pour arriver aux lumières de la science ?

La cause en est, à mon avis, dans le fait que l'expérience de l'homme primitif ne pouvait devenir science qu'à l'aide de la tradition, et que la tradition, de son côté, avait besoin, pour s'établir, du culte religieux et de la mythologie. Il est certain que la tradition religieuse

Digitized by Google

apparaît partout avant la science, et l'absence de toute tradition religieuse véritable et spontanée, chez les sauvages, semble bien être la cause qui les retient à jamais en dehors de la civilisation [1].

IV

La seconde question que j'ai en vue est celle-ci :

Si le mythe est l'erreur et la science le vrai, on peut s'étonner que la transition pour passer de celui-là à celle-ci soit aussi lente; elle dure, en effet, depuis des siècles, et des siècles s'écouleront encore avant qu'elle ne s'achève. En général, la lumière triomphe plus rapidement de l'obscurité. Ici, la longueur même de la lutte n'est-elle pas l'indice que l'opposition des deux principes n'est pas aussi nette qu'il le semble ?

Le conflit a lieu, en effet, dans des conditions moins simples que ne l'indique la nature seule des deux adver-

[1] Dans l'antiquité, le sacrifice existe chez tous les peuples civilisés, et là seulement. Même observation en ce qui concerne l'Amérique avant la conquête, à propos des religions du Pérou et du Mexique. Il est bien vraisemblable que l'origine du sacrifice est unique. Partout où il s'est transporté la civilisation l'a suivi. Tout indique donc, ce semble, que c'est grâce à lui, et à lui seul considéré comme point de départ de la tradition, que l'humanité a passé au delà de la barbarie ou de la sauvagerie, dont le propre est de recommencer à chaque génération les mêmes expériences. La période mythique, loin donc d'avoir été perdue pour la civilisation, en a été la préface nécessaire.

Digitized by Google

saires en présence. Il ne faut pas oublier que le mythe a longtemps régné en maître absolu sur l'intelligence humaine et qu'il est parvenu à la façonner à son image. Ce que le temps a fait, le temps seul peut le défaire, et cette nécessité contribue déjà à expliquer pourquoi nous sommes si loin encore du jour où le sentiment, séduit par le mythe et entraîné à sa suite aux antipodes de la raison, rentrera en communion avec celle-ci et lui assurera la victoire.

C'est qu'aussi le combat ne se livre pas seulement entre deux catégories d'esprits, ceux qui tiennent encore pour le mythe et ceux qui sont déjà au service de la raison. A côté de la mêlée générale qui nous met aux prises les uns avec les autres, il y a le *duel* dont l'âme de chacun de nous est le théâtre et qui nécessite une issue pour que celle de la grande bataille extérieure puisse en avoir une à son tour.

Le cœur de l'homme a si longtemps prié avec foi qu'il ne peut plus se passer de la prière, même sans la foi. Les illusions des pères sont devenues une seconde nature dont les fils ont hérité : nous payons la rançon de leurs erreurs en gardant le besoin de croire, même après en avoir perdu la faculté.

Les contradictions et les angoisses de Rolla, tel est l'état d'âme qu'ils nous ont légué : nous n'en guérirons qu'en dépouillant le vieil homme.

Digitized by Google

Le pessimisme, car c'est bien là ce qui tourmente Rolla, est le fruit fatal du mythe dont la raison s'est affranchie, mais qui retient encore le cœur en esclavage. Où trouver, en effet, l'allégresse de l'esprit, le plaisir d'être et d'agir, quand une partie de nous-mêmes, — et la seule en qui nous puissions avoir confiance, — nous interdit d'espérer dans ce qui charme l'autre moitié, et la seule par laquelle nous puissions goûter la joie de vivre ?

L'unisson de la raison et du cœur en vue de l'action, voilà l'idéal, et seule la science est en mesure de le réaliser !

Si tout pessimisme a sa source dans l'impuissance du mythe à contenter les aspirations du cœur, tout optimisme a son gage dans les œuvres de la raison exécutées à l'aide de la science.

Libera nos a malo, s'écrie l'homme aux prises avec les misères de la vie, en s'adressant au mythe avec le vain espoir d'être entendu et soulagé. Cette prière, pour laquelle le mythe est aussi sourd qu'impuissant, ne saurait être exaucée que par la science. Nul autre qu'elle n'a qualité pour écarter le mal et procurer le bien en étendant et en assurant de plus en plus le pouvoir de l'homme sur la nature, mère indifférente du bien et du mal.

D'ailleurs, pour qui croit à la science et au progrès

Digitized by Google

ainsi conçu, le passage est franchi, la transition est achevée, et la perte des illusions mythiques est compensée avec usure par la perspective des réalités (aussi mystérieuses et aussi séduisantes que les mirages antérieurs) que l'avenir réserve au savoir humain.

V

Qu'ai-je montré dans ce livre ? Que la tradition extra-scientifique a une origine extra-scientifique. On pouvait s'y attendre ; mais il valait peut-être la peine d'indiquer comment.

FIN

Digitized by Google

EXCURSUS PREMIER

REMARQUES SUR LE ZEND-AVESTA

ET LA TRADUCTION DE M. J. DARMESTETER

Les Parsis sont de race indo-européenne, du moins la langue de leurs livres sacrés (le zend) est très proche parente du sanscrit, et la religion que ces livres nous font connaître a des traits de ressemblance frappants avec celle des Védas. Il y a plus ; à prendre à la lettre la désignation d'adorateurs du feu dont on accompagne habituellement leur nom, ce sont eux qui auraient conservé le plus fidèlement la tradition du culte indo-européen primitif. Ces circonstances m'obligent à présenter quelques observations sur certaines théories, peu conciliables avec celles qui ont été exposées dans ce livre, dont la religion du Zend-Avesta a été l'objet en ces derniers temps de la part d'un savant à la rare érudition, au labeur considérable et au talent littéraire fait de précision et de clarté duquel je ne saurais rendre hommage trop hautement, mais qu'à mon grand regret je suis tenu de combattre au nom de ce que je regarde comme la vérité scientifique. Je veux parler de M. J. Darmesteter et j'ai particulièrement en vue la traduction du Zend-Avesta qu'il vient de faire paraître en trois volumes dans les *Annales du Musée Guimet* [1].

Le premier point sur lequel je suis en complet désac-

[1] Paris, Leroux, in-4°, 1er vol. CXIX et 500 p. (1892); 2e vol. XXXV et 747 p. (1892); 3e vol. CVII et 262 p. (1893).

Digitized by Google

cord avec lui intéresse toute la méthode d'interprétation des livres avestiques. A son avis, la base de cette interprétation doit être les traductions et les commentaires en pelhvi des livres en question. Disons tout de suite que le pelhvi est la langue dans laquelle, à partir du haut moyen âge, les docteurs de la loi zoroastrienne avaient traduit et commenté le livre sacré. C'est donc là que, aux yeux de M. Darmesteter, réside la véritable explication de ce livre et de tout ce qui s'y rattache. Aussi laisse-t-il vivement sentir le peu de cas qu'il fait de l'école védisante, comme il l'appelle, dont les chefs sont MM. Roth et Geldner et qui, très défiante à l'égard de la tradition indigène, représentée par la littérature pelhvie, et s'appuyant avant tout sur l'étymologie et les livres sacrés de l'Inde, semble, au dire de M. Darmesteter, « s'être donné pour idéal de transformer le zend en un dialecte du sanscrit et l'Avesta en une contre-partie des Védas ».

Les principales raisons de la préférence du savant éranisant français pour la méthode traditionnelle sont exposées par lui en ces termes : « L'erreur fondamentale de l'école (védisante) est de n'avoir pas vu que, étant donnés deux systèmes religieux aussi différents d'esprit et de dogme que celui des Védas et celui de l'Avesta, deux systèmes si particuliers, si bien fixés, et supposant l'un et l'autre une élaboration d'école si avancée, le fait qu'ils sont exprimés dans deux langues sœurs ne peut être que d'un faible secours dans la détermination des idées précises cachées sous des termes analogues. Ce qui fait le caractère du Parsisme, c'est la précision absolue des dogmes, l'abondance des termes techniques, la sûreté de la nomenclature ; or, le sens précis que tel mot commun a pris dans le système, nulle considération de grammaire comparée ne peut le déterminer [1]. » Et, plus loin, à

[1] *Le Zend-Avesta*, I, p. XXXI.

Digitized by Google

propos d'un fait particulier : « J'avoue que pour ma part (sans les indications des interprètes traditionnels), je n'aurais jamais osé transporter directement le sanscrit *nind* dans *nâismi*, et si l'idée m'était venue, je n'aurais pu l'accepter que comme une hypothèse très séduisante, comme une possibilité qui explique bien le texte, mais sans force probante, *car il n'y a de force probante que dans les faits*[1]. »

Remarquons d'abord, à propos de cette dernière phrase, que ceci pourrait s'appeler l'argument de saint Thomas et qu'il est difficile d'exprimer un mépris plus net pour les preuves médiates, pour les considérations rationnelles, et, tranchons le mot, pour la logique. Avec une méthode aussi rigoureuse, ou plutôt aussi étroite, on n'en arriverait jamais à « oser croire » que la terre est ronde, car aucun fait n'est de nature à le prouver directement. Et ne voit-on pas jusqu'où peut mener cette théorie de la force probante du fait, à l'exclusion de toute autre considération d'ordre rationnel? Lui seul est direct, c'est vrai ; mais, s'il est erroné et qu'on ne puisse le faire voir, comme c'est souvent le cas, que par des preuves déduites ou des raisonnements, devrons-nous subir quand même la trompeuse autorité de sa « force probante »? Et justement ici le *fait*, qui consiste dans l'assertion traditionnelle des commentateurs, peut être considéré comme sujet à caution, sinon à propos de l'exemple cité, du moins dans de nombreuses circonstances. Ou, plutôt, on peut accorder que le témoignage des ouvrages pehlevis est en général digne de confiance, mais à condition d'en déterminer la portée et d'être fixé sur un point à propos duquel un profond malentendu paraît régner entre M. Darmesteter et l'école védisante. Personne, en effet, ne contestera, je pense, au savant professeur du Collège de France, qu'eu égard

[1] *Id.*, p. XXXII.

Digitized by Google

seulement à l'époque de régularisation, de « précision absolue » des dogmes du Parsisme dont il nous parle, les exégètes pehlevis n'aient qualité particulière pour nous renseigner d'une manière autorisée et exacte. Mais il consentira bien à reconnaître, de son côté, qu'il ne s'agit alors que d'un moment, et le plus proche de nous, de l'histoire de ces dogmes. Le développement continu, que suppose la forme arrêtée qu'ils ont prise, est d'autant plus en dehors des indications fournies par les commentateurs indigènes qu'il est plus différent de la seule période qu'ils connaissent et sur laquelle ils nous renseignent. Ils nous sont indispensables pour l'étude du système, soit ; mais les antécédents, qui nous les fera connaître ? et l'on nous permettra bien de nous y intéresser. Il est tout naturel, donc, qu'après avoir fait la part qu'il convient à la méthode de M. Darmesteter, nous ayons recours à celle de ses adversaires pour toute une époque, la plus longue et la plus curieuse, à notre avis, de l'histoire du Parsisme, sur laquelle ses *auteurs* manquent d'autorité et même de données utiles [1].

Aussi bien, ce qui frappe le plus dans ses récents travaux, c'est qu'on dirait que, en matière d'interprétation, il ne s'est jamais placé en face de la question d'origine et d'évolution, qu'il n'a pas voulu admettre un seul instant que le Parsisme et le Védisme ont trop de points communs pour qu'il soit permis de douter qu'ils dérivent d'une source unique, et qu'il ait systématiquement négligé tous les secours que la méthode comparative et étymologique

[1] D'une manière générale, l'autorité de la tradition pehlevie quand il s'agit des anciennes périodes de la religion des Parses encourt, et à plus forte raison encore, car elle consiste dans des documents moins anciens, les mêmes objections que l'autorité de la tradition brâhmanique pour ce qui est de la religion vèdique.

Digitized by Google

pouvait apporter à l'étude de l'histoire de la religion zoroastrienne. Et cette attitude ne saurait même pas s'expliquer par le fait qu'il aurait plutôt voulu présenter le tableau de cette religion vers l'époque des commentateurs pehlevis que d'en retracer la marche à travers les âges, car, dans ce cas, il eût reconnu, ce qu'il n'a garde de faire, les droits des védisants pour les périodes dont il entendait ne pas s'occuper. En fin de compte, il est difficile d'entrevoir d'autre raison au parti qu'il a pris que celle qui ressort de la phrase citée plus haut, par laquelle il déclare ne voir de force probante que dans le fait, — entendons le fait immédiat et palpable. Je ne reviendrai pas sur ce qu'a tout à la fois de périlleux pour la vérité et d'humiliant pour la raison ce demi-scepticisme, qui fait si allègrement bon marché des règles logiques les mieux admises par tous les bons esprits. *E pur si muove*, disait Galilée : le positivisme intransigeant n'empêchera jamais l'humanité de continuer de raisonner, et de croire raisonner juste quand même le *fait* d'où l'on part n'est pas juxtaposé à la conclusion qu'on en tire. Aussi, sans m'attarder davantage sur ce sujet, je passe à l'examen de quelques autres points à propos desquels mes idées ne sauraient s'accorder davantage avec celles de M. Darmesteter.

PRÉTENDUS EMPRUNTS DE LA DOCTRINE AVESTIQUE AU NÉO-PLATONISME

1° *Théorie de la création spirituelle du monde matériel :*

Textes parsis : « Auhrmazd, dit le *Bundahish*, créa le monde d'une façon spirituelle... pendant trois mille ans, le monde resta sans corruption, sans mouvement, insaisissable. » Dans les trois mille ans qui suivent... Auhrmazd fait passer le monde à la forme matérielle et le mouvement commence.

Digitized by Google

Le *Dâmdât*, d'après l'analyse du *Dînkart*, traitait d'abord de la création du monde dans l'esprit ; « combien de temps et comment il fut tenu dans l'esprit et comment en fut créé le monde matériel ».

Texte de Philon exprimant l'idée néo-platonicienne d'où celles qui précèdent seraient tirées : Dieu comprend qu'une belle imitation ne peut se faire sans un beau modèle, et qu'un objet sensible veut un archétype idéal ; aussi, « quand il a voulu créer ce monde visible, il a d'abord dessiné le monde intelligible[1] ».

Le véritable parallèle doit s'établir avec la cosmogonie de Manou, où le monde avant la création (I, 5) est représenté comme « inconnaissable, sans rien de distinctif, échappant au raisonnement et à la perception » ; puis l'être qui existe par lui-même, qui est hors de la prise des sens, subtil, non développé, constant (dans la durée), contenant tous les êtres, manifeste le monde matériel en se manifestant lui-même. D'ailleurs, avant de créer, il pense, et c'est par l'effet de sa pensée, ou simplement par sa pensée, qu'il produit les eaux et ensuite qu'il sépare en deux parties l'œuf dont il fait le ciel et la terre.

Prétendra-t-on que la cosmogonie de Manou est elle-même d'origine néo-platonicienne ? Mais alors il faudra en dire autant de l'hymne du Rig-Véda, X, 129, avec lequel, comme je l'ai fait voir ci-dessus, p. 358, cette partie de la cosmogonie de Manou est en étroit rapport d'origine.

2° *Conception de l'Amshaspand Vohu Mano « la Bonne Pensée ».*

Vohu Mano correspond au Logos néo-platonicien dont Philon a dit : « Comme première manifestation des puis-

[1] J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, t. III, p. LI, *seqq.*

Digitized by Google

sances divines, il est le premier-né, le premier archange de Dieu ; comme type idéal de la nature humaine, c'est l'homme parfait. »

« Il est en effet la première création spirituelle et le principe moteur du monde d'Ahura. C'est lui qui est le premier créé des êtres ; c'est par lui qu'au commencement Ahura a créé le monde et la religion et les êtres vivants ; c'est lui qu'Ahura consulte avant de procéder à aucun de ses actes. Vohu Mano n'est pas seulement la première création et le premier instrument de la création : il est le type de l'humanité et son nom même est le nom de l'homme. Enfin, dans l'autre monde, c'est lui qui sert d'intermédiaire et d'intercesseur entre l'homme et Ahura [1]. »

La plupart de ces traits s'appliquent soit dans les hymnes védiques, soit dans l'exégèse brâhmanique, au *manas* ou à Manou. Nous venons de rappeler les principaux textes où le manas est considéré comme un agent cosmogonique. Quant à Manou, il est créé par l'Être existant par lui-même (I, 61) comme Vohu Mano est créé par Ahura. — Manou est interrogé par les Rishis qui veulent connaître le dharma, de même que Zoroastre reçoit de Vohu Mano sa première instruction. — Manou est considéré comme le premier homme ou le père des hommes, etc.

Du reste, le Logos des philosophes grecs découle de la même origine que la conception védique du manas de Manou, de Vâc, etc.; *cf.* ci-dessus, p. 382.

3° « Si Vohu Mano est la traduction zoroastrienne du Logos, il suivra que la théorie même des Amshaspands et la composition des Gâthas sont postérieures à Alexandre : la théorie des Amshaspands, parce que Vohu Mano est le

[1] J. Darmesteter, *id.*, p. LIII, *seqq.*

Digitized by Google

type des Amshaspands ; la composition de Gâthas, parce que la glorification des Amshaspands les remplit d'un bout à l'autre[1]. »

Objections. — *a*. Vohu Mano, comme je viens de le faire voir, n'est pas « la traduction zoroastrienne » du Logos.

b. Les six Amshaspands (*amesha spenta*, les non-morts qui accroissent ou s'accroissent ; cf. *devâ vṛdhâsas* « les dieux qui croissent », RV., VII, 91, 1) avec Ahura Mazda à leur tête, qui en est comme le septième, sont à rapprocher avant tout des six (ou des sept) Adityas védiques.

c. Le nom de chacun d'eux a son correspondant dans la langue védique :

Vohu Mano	=	véd. *manas*, *manus*, *manu*.
Asha Vahista	=	*Vasiṣṭha*.
Khshathra vairya	=	*kšatra*.
Spenta-Armaiti	=	*aramati*.
Haurvatât	=	*sarvatât* et *sarvatâti*.
Ameretât	=	*amṛtatva*.

Les deux derniers surtout sont déjà aussi près que possible, dans le RV., de la personnification qu'ils ont acquise dans les textes avestiques ; on ne saurait donc pas douter qu'ils ne remontent à l'unité indo-éranienne[2].

[1] J. Darmesteter, *loc. cit.*

[2] Les Amshaspands, avant de personnifier des qualités morales comme les figures analogues du *Roman de la Rose*, symbolisaient les éléments physiques du sacrifice. C'est ainsi que Vohu Mano était l'emblême du feu sacré crépitant, et Ameretât celui de l'activité de ce même feu. Nous avons là un exemple qui résume en quelque sorte l'histoire du progrès religieux indo-européen dont le rôle à consisté à *moraliser* les mythes physiques des anciens temps.

Digitized by Google

PRÉTENDUE INFLUENCE JUIVE

1° Le Pentateuque et l'Avesta sont les deux seuls livres religieux connus où la législation descende du ciel sur la terre dans une série d'entretiens entre le législateur et son dieu : « Jéhova dit à Moïse », — « Ahura Mazda dit à Spitama Zarathrusthra » : ces deux formules sont plus qu'un lien de forme entre les deux littératures : elles sont typiques de tout un plan commun. L'un et l'autre livre, en effet, a pour objet l'histoire de la création et de l'humanité; et, dans l'humanité, celle de la race supérieure; et dans cette race, celle de la religion vraie. L'un et l'autre livre a pour objet de révéler au fidèle toutes les règles de la vie[1]. »

M. Darmesteter oublie le *Dharma-Çâstra* de Manou, dont le plan et le but répondent exactement à ceux qu'il assigne d'une manière exclusive au Pentateuque et à l'Avesta. Quant à la forme de la révélation, elle est aussi voisine que possible dans Manou de celle qu'elle présente dans ces deux ouvrages. Les premiers vers suffisent pour l'attester :

« Manou était assis, absorbé dans la méditation; les grands Rishis s'approchèrent de lui et, l'ayant dûment salué, lui tinrent ce langage : « Bienheureux ! daigne nous exposer exactement et par ordre les devoirs de toutes les castes (principales) et des castes intermédiaires.

« Toi seul, en effet, tu connais les effets, la vraie nature et le but de cet ordre universel (établi par) l'être existant de lui-même.

« Ainsi interrogé... celui dont le pouvoir est sans bornes... répondit : « Écoutez[2] ! ».

[1] J. Darmesteter, *loc. cit.*, p. LVII, *seqq*.

[2] *Les lois de Manou*, I, 1-4, traduction Stréhly.

Digitized by Google

Est-il besoin d'ajouter que Manou ici est, comme Ahura Mazda dans l'Avesta, une personnification du feu sacré ainsi que suffiraient à la prouver les épithètes *ekâgram* « qui n'a qu'une pointe » et *âsînam* « assis (sur l'autel[1]) » qu'il reçoit au premier vers ?

Concordances particulières.

2. Création du monde. — « I. Jéhova crée le monde en six jours ; il crée successivement la lumière, le ciel, la mer, la terre et les plantes, les luminaires du ciel, les animaux, l'homme.

« II. Ahura Mazda crée le monde en six périodes[2] : il crée successivement le ciel, l'eau, la terre, les plantes, les animaux, l'homme[3]. »

Le texte suivant de la *Taitt.-Up.* (II, 1) est bien aussi voisin des données avestiques que celui de la Genèse : « L'âtman produit l'éther, l'air, le feu, les eaux, la terre, les plantes, la nourriture, la semence, l'homme. » D'ailleurs, les Brâhmaṇas et les Upanishads sont remplis de théories analogues.

2. *Création de l'homme.* — « I... L'humanité dans la Genèse descend tout entière d'un couple, homme et femme, Adam et Eve, le mot Adam lui-même signifiant homme.

« II. L'humanité dans l'Avesta descend tout entière d'un

[1] Le sens donné par la traduction ci-dessus est celui qu'y ont attaché les brâhmanes.

[2] Dans les textes des Yast et du Yasna auxquels renvoie M. Darmesteter, il n'est pas question de périodes. Lui-même parle en note à propos du yast, 13, 86, des *sept* créations matérielles d'Ahura. Au Yasna, 19, 1, il est question d'au moins dix sortes de créations.

[3] J. Darmesteter, *loc. cit.*

Digitized by Google

couple, homme et femme, *Mashya* et *Mashyâna* ; le nom Mashya lui-même signifiant homme[1].»

Dans la *Bṛhad-Araṇyaka-Upanishad*, I, 4, 1-7, l'âtman est le premier principe ; il a la forme d'homme *(puruša)*. D'abord il réunissait les deux sexes. Il divise, pour ne pas être seul, son âtman en deux ; de là, naquirent l'époux et l'épouse et par eux, la race humaine.

Ce récit est-il tiré, lui aussi, de celui de la Genèse avec lequel il a d'ailleurs des points particuliers de ressemblance qui manquent à la légende de l'Avesta (le premier homme n'est pas bien seul ; le partage en deux de l'âtman qui rappelle l'extraction de la côte d'Adam) ?

Dans tous les cas, la question se complique par là de données dont il est impossible de ne pas tenir compte et qui sont de nature à déranger toute l'argumentation de M. Darmesteter.

3. *Le Déluge.* — « I. Jéhova veut détruire l'humanité perverse : il amène le déluge, mais sauve un juste, Noé, avec sa famille et avec un couple de tous les animaux. Il lui fait construire une arche sur un plan qu'il lui donne : Noé s'y réfugie avec les siens et, le déluge passé, il repeuple la terre.

« II. Au cours des temps, suivant l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkûsha. Ahura, pour repeupler la terre avec une humanité supérieure, fait construire par Yîma Kshaêta, le roi juste, un palais souterrain, où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et que la terre sera dépeuplée, les

[1] J. Darmesteter, *loc. cit.*

Digitized by Google

portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre [1]. »

Ici, encore, M. Darmesteter oublie de tenir compte du récit du déluge du *Çatapatha-Brâhmaṇa*.

Ce récit, d'après lequel Manou se sauve des eaux dans un navire qui atteint au sommet de l'Himalâya, contient aussi des détails tout à fait en rapport avec ceux de la Genèse et qui manquent dans la version de l'Avesta.

Une remarque analogue peut être faite en ce qui regarde le déluge grec de Deucalion et de Pyrrha (voir ci-dessus p. 364). Ajoutons que le déluge du *Çat.-Brâh.* a sa source dans les textes védiques (mythe de Bhujyu). Il résulte évidemment de ces diverses circonstances que les conclusions de M. Darmesteter ont été trop hâtives.

4. *Partage de la terre* — « I. Noé a trois fils : Sem, Cham et Japhet, ancêtres des trois races qui se partagent le monde.

« II. Thraêtaona, successeur et vengeur de Yîma Kshaêta, a trois fils : Airya, Sairima, Tura, entre lesquels il partage le monde [2]. »

Ce rapport permet-il de conclure à un emprunt ? Dans tous les cas, il resterait à savoir s'il a été fait par l'Avesta à la Genèse ou par la Genèse à l'Avesta. Le fait que Thraêtaona apparaît dans les textes védiques sous le nom de Tretana semble, d'ailleurs, de nature à faire écarter absolument la première hypothèse.

[1] J. Darmesteter, *loc. cit.* En comparant cette analyse au texte, il semble que les analogies ont été un peu exagérées.

[2] J. Darmesteter, *loc. cit.*

Digitized by Google

RAPPORTS DE LA RELIGION DE L'AVESTA AVEC CELLE DES VÉDAS

« Comment faut-il s'expliquer la parenté d'Ahura et de Mithra avec l'Asura indien et Mitra? Par une ancienne communauté religieuse entre l'Inde et l'Iran, par une vieille religion indo-iranienne? Ou par un échange historique, par une propagande religieuse qui aura porté l'Asura du ciel et Mitra soit de l'Inde dans l'Iran, soit de l'Iran dans l'Inde? La question pour l'instant me semble insoluble, dans l'absence de toute donnée historique sur l'âge et la formation du Védisme et des Védas[1]. »

Voici cependant quelque chose de sûr en ce qui regarde l'âge des Védas. Les historiens de l'expédition d'Alexandre copiés ou analysés par Strabon nous décrivent un état du brâhmanisme, au moment de cette expédition, qui est en parfait accord avec ce que nous apprend au même égard le *Dharma-Çâstra* de Manou. Les brâhmanes subissent un long noviciat ; ils forment la caste sacerdotale; ils se livrent à la philosophie; les uns l'appliquent à la vie pratique, d'autres les Garmanes = Çramaṇas se livrent à l'ascétisme et à la vie contemplative. Les brâhmanes sont les conseillers des rois. La physique qu'ils enseignent a de grands rapports avec celle des Grecs, etc. Il est donc certain que, dès cette époque, le brâhmanisme était constitué de toutes pièces et en possession de tous ses moyens et de tout son prestige. Or, les Védas ne connaissent encore rien de l'organisation brâhmanique; à l'époque où ils ont été rédigés, l'ascétisme est à naître et le nom même de brâhmane ne s'emploiera que plus tard comme désignation générique des membres de la caste sacerdotale. Combien

[1] J. Darmesteter, le *Zend-Avesta*, t. III, p. XLIV.

Digitized by Google

a-t-il fallu de siècles pour que la société brâhmanique passât du néant à l'organisation puissante et compliquée que nous révèlent de concert les lois du Manou et les historiens grecs tels que Néarque et Mégasthène, c'est ce qu'il est difficile de dire au juste. Mais on ne risque pas d'exagérer en évaluant à trois siècles, au moins, le temps nécessaire à un pareil développement. On voit donc qu'à supposer même que le brâhmanisme ait pris naissance immédiatement après l'époque des hymnes, on remonte pour la date minima de ceux-ci au VIIe siècle avant J.-C.

J'ignore si cette évaluation, qui est certainement le *terminus ad quem* le plus rapproché de nous auquel on puisse s'arrêter pour l'âge des Védas, permettrait à M. Darmesteter de résoudre le problème si important qu'il laisse en suspens. Mais, en ce qui me concerne, et en présence des innombrables ressemblances de langue, de style et d'idées, qu'un volume suffirait à peine à indiquer [1], qui apparentent les textes védiques avec ceux de l'Avesta, je n'hésite pas à déclarer que la première alternative posée par M. Darmesteter est la seule admissible et qu'elle apparaît avec des caractères de certitude tels que la mettre en doute revient presque, à mon avis, à nier l'évidence [1].

[1] C'est à tort, à mon sens, que M. Darmesteter (t. III, p. LXXIII) considère comme « purement iraniennes : 1° la conception dualiste du monde ; 2° la durée limitée du monde, avec ses quatre périodes de trois mille ans chaque ; 3° la lutte continue des deux principes et la victoire finale d'Ahura ; 4° la résurrection ; 5° la notion de pureté portée aux dernières limites, la prohibition d'enterrer et de brûler les morts, l'exposition des cadavres aux bêtes fauves ». — Toutes ces conceptions sont très visiblement en germe dans les textes védiques ou développées sons une forme parallèle à celle de l'Avesta dans les doctrines brâhmaniques. Ainsi la première et la troisième ne sont que le costume iranien revêtu par l'antagonisme des ténèbres du non-sacrifice avec la lumière du sacrifice en voie d'accomplissement

Digitized by Google

A moins de supposer que l'Iran a emprunté de toutes pièces sa religion et sa langue à l'Inde védique, on se voit dans la nécessité logique absolue d'admettre qu'il y a eu communauté d'existence entre les deux peuples, et qu'ils ont usé à la fois pendant de longs siècles du même idiome et du même culte [1].

ANTINOMIE DES DÉVAS VÉDIQUES ET DES DAÊVAS DE L'AVESTA

« L'opposition du Deva sanscrit au Daêva zend perd par là [2] toute signification révolutionnaire. Dieu se dit en zend *yazata*, qui est le védique *yajata* « l'être adorable ». Deva ayant disparu de la langue religieuse du mazdéisme, n'était plus pour les zoroastriens que le nom des dieux

(*cf.* Plutarque, *De Isid. et Osirid.*, 47). La seconde a son analogue évident dans le jour et la nuit de Brahmâ (voir ci-dessus, p. 314 et *cf.* ce texte de Manou I, 71 : « Les *quatre* âges qui viennent d'être mentionnés, forment un total de *douze mille ans*, s'appellent un âge des dieux. ») La résurrection avestique découle des mêmes sources que la transmigration brâhmanique, qui est une résurrection réitérée. Quant aux purifications, nous avons vu ci-dessus p. 315 quels en sont l'origine et le sens, et pour ce qui regarde les morts liturgiques, l'idée de leur impureté (où l'hygiène n'a absolument rien à voir) et les mesures qu'elle nécessite ont découlé tout naturellement du fait qu'ils sont à l'origine l'opposé des *purs* ou des allumés.

[1] On sait d'ailleurs que c'est l'hypothèse courante et la seule admise avant que tout récemment quelques savants se soient avisés de la mettre en doute.

[2] Par l'emprunt de la part des mazdéens, qui en ont fait des démons, des dieux indiens Indra et Nâsatya. Cet emprunt qui a eu lieu à une époque tardive serait simplement, d'après M. Darmesteter, le signe d'une antipathie entre deux religions voisines dans une époque historique.

Digitized by Google

brâhmaniques, de faux dieux. Les Daêvas ne sont pas de vieux dieux nationaux qui ont eu des malheurs, ce sont les faux dieux du voisin[1]. »

Comment expliquer la disparition du mot deva (s'il s'y appliquait aux dieux) de la langue religieuse du mazdéisme? A moins d'une extirpation violente de l'idée attachée à ce mot, il est impossible de se représenter de quelle manière, après avoir désigné l'objet par excellence du culte mazdéen, il aurait pu tomber pacifiquement en désuétude au profit d'un autre. Quoi de plus sacré, quoi de plus vénéré, quoi par conséquent de plus durable dans une religion quelconque que le nom de son objet? Or, si rien ne permet de penser qu'une hérésie victorieuse ait détrôné les anciens daêvas iraniens, si l'on n'est pas autorisé davantage à admettre qu'aux temps les plus anciens (ceux de la communauté indo-iranienne et immédiatement après) le mot deva, que les Hindous, les Grecs et les Latins ont conservé, ait pu manquer au zend, il ne reste qu'une hypothèse possible, c'est qu'à l'époque où les Iraniens se sont séparés des Hindous, le culte commun était encore athée. Jusqu'alors les dévas n'étaient conçus que comme les flammes du sacrifice. Ils étaient aptes par là à servir de base d'attraction aux idées qui se sont développées autour d'eux dans l'Inde, la Grèce et les peuples italiques; mais ces idées n'existaient pas encore et d'autres expressions étaient en situation de leur servir de point d'attache pour le jour où elles apparaîtraient.

Un exemple de vicissitudes auxquelles les termes qui pouvaient prétendre à l'honneur de désigner d'une manière générique les objets personnifiés du culte indo-européen nous est fourni par le sanscrit *asura*, qui a

[1] J. Darmesteter, *loc. cit.*, p. XLVI.

Digitized by Google

oscillé durant la période védique entre un sens favorable, une acception néfaste qu'il a fini par conserver.

Les Asuras sont d'abord sur le même pied que les dévas mais la prédominance des uns est incompatible avec celle des autres, et, une fois que les dieux l'ont tout à fait emporté, qu'ils sont des dieux dans toute l'acceptation du terme, les Asuras, leurs rivaux, et par conséquent leurs ennemis, sont fatalement tombés à l'état de démons. Dans la religion avestique Indra, Nâsatya et les Dévas ont eu le même sort que les Asuras brâhmaniques. L'antagonisme qui les a réduits au rôle d'ennemis des dieux et qui les a mis sur le même pied pour ainsi dire que l'obstacle personnifié *(anhra*, « celui qui serre » dans l'Iran) est du reste le même que celui des Titans et des dieux dans la mythologie grecque.

M. Darmesteter a raison sur un point, les Daêvas ne doivent pas être regardés comme de vieux dieux nationaux qui ont eu des malheurs ; ce sont des candidats à la divinité qui n'ont pas réussi et que leurs compétiteurs victorieux ont relégués aux enfers en prenant possession du ciel.

Comme tout ce qui précède a pu le faire pressentir, mes conclusions seront celles-ci :

La religion de l'Avesta ne doit rien ni à la Grèce, ni à la Judée, ni probablement à personne. C'est un rameau du culte indo-européen qui, après la séparation ethnique, a vécu de sa vie propre et s'est développé d'après la logique interne qu'il devait à ses conditions d'origine.

Etant très certainement restée en communion intime avec la religion védique beaucoup plus longtemps qu'avec la religion grecque, c'est par celle-là surtout qu'elle trouve son explication, sans préjudice des secours que cette dernière peut prêter au même effet. C'est dire que la méthode historique basée sur ces indications est particulièrement applicable à son étude ; quant à la tradition indigène, elle ne saurait rendre compte que de ce qu'elle a créé, c'est-

Digitized by Google

à-dire de la forme que le Parsisme a fini par prendre sous l'effet même de l'exégèse subjective à laquelle elle a soumis les anciens textes en modifiant en conséquence l'ancienne liturgie.

EXCURSUS II

OBSERVATIONS NOUVELLES SUR L'EXÉGÈSE VÉDIQUE

Sich neue Bahnen brechen
Heisst in ein Nest gelehrter Wespen stechen.
WIELAND.

I

RÉPONSE A M. BARTH [1]

(Bulletin des Religions de l'Inde dans la *Revue de l'histoire des religions*, n° de mars-avril 1893.)

Depuis longtemps j'avais été informé par certaines rumeurs indiscrètes (les murs des cénacles les mieux fermés ont toujours des oreilles) que M. Barth pré-

[1] Cette réponse a paru déjà, dans le numéro de mai-juin 1893, de la *Revue de l'histoire des Religions*. M. Barth y a joint des répliques, signées A. B., que je reproduis scrupuleusement en y répondant à mon tour quand la chose m'a paru en valoir la peine.

Digitized by Google

parait une « exécution » de mon premier volume sur le Rig-Véda et les Origines de la mythologie indo-européenne [a]. Le renseignement ne manquait pas de justesse; l'éminent critique s'est efforcé de tenir parole dans le dernier numéro de la *Revue*. Dans cette réponse, que je sais gré à l'obligeante impartialité de son Directeur de vouloir bien accueillir, je laisserai de côté tout ce qui, étant donné le but avoué de M. Barth, est pour ainsi dire de style en pareille circonstance et fait partie du vocabulaire obligé de « l'exécuteur » ; j'entends les aimables expressions de « saugrenu », « mystification », « tour d'escamotage », « longue et lamentable marche à l'absurde [1] », qui émaillent la diatribe en question. Aussi bien, M. Barth m'accordera, je pense, que ces aménités n'ont pas en elles-mêmes une force démonstrative telle, qu'il soit indispensable d'y répondre. Bornons-nous donc à examiner aussi froidement que possible les arguments que M. Barth apporte à l'appui des épithètes de choix dont il a daigné honorer mon ouvrage.

Peut-être la montagne en mal d'enfant... Mais voyons tout de suite de quoi elle est accouchée [2].

[1] Sans parler de « l'idée fixe parfaitement compatible avec une grande finesse d'observation ». J'ai l'esprit éveillé et pénétrant (je paraphrase M. B.), donc je suis fou. Pendez-vous, M. Lombroso, vous n'auriez pas trouvé celle-là !

[2] Pour déblayer le terrain, je ne m'occuperai que des critiques qui portent sur l'ouvrage où mes idées ont pris leur dernière forme, c'est-à-dire mon volume sur le Rig-Véda. On comprendra, du reste, que je ne m'amuse pas à répondre à des

a) Je ne « préparais » rien du tout. Encore à la veille de rédiger mon Bulletin, j'étais à me demander si je parlerais des travaux de M. Regnaud, et, s'ils n'avaient pas paru en partie dans cette *Revue*, j'aurais certainement décliné la corvée. A. B. — (Rép. : Je comprends l'amer regret qu'éprouve maintenant M. B. de ne pas s'être borné à mon égard à trois lignes dédaigneuses qui n'eussent pas offert de prise à la discussion. Mais on ne l'y prendra plus; n'est-ce pas?)

Digitized by Google

*
* *

D'abord, une question de principes. — « Il s'agit donc, dit M. Barth à propos de l'exégèse védique, non de créer, en partant de ce qui est obscur, un système qui mette tout en question, mais de marcher prudemment du connu à l'inconnu, de ce qui est sûr à ce qui est douteux, et surtout de savoir se contenter de profits modestes. » —

Voilà d'étranges paroles dans la bouche d'un homme qui poussait naguère l'hyperscepticisme en matière d'explication védique jusqu'à écrire ici-même[1] : « Une portion *notable* de ces vieux chants est en effet du *non-sens pur*, qu'elle le soit devenue pour nous à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition, ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, *qu'elle l'ait toujours été.* »

chicanes sur la traduction comme locatif du génitif-locatif duel *parikšitos*.

A propos du lat. *creditum* qui, de tout temps, aurait été opposé à *debitum*, je ferai remarquer que M. B., comme beaucoup de savants dont l'éducation d'esprit s'est faite avant l'extension des théories évolutionnistes, se montre incapable de comprendre ce qu'on a si bien appelé la vie des mots, et comme quoi, auprès de leur acception *actuelle*, il convient toujours de tenir compte d'une signification antérieure qui les explique, au vrai sens du terme, et qui explique en même temps les choses qu'ils désignent.

Au fond, la mésintelligence scientifique qui nous divise repose sur le fait que, là où il ne voit que des expressions plus figées que l'encre dont on se servait il y a deux mille ans pour les écrire, j'ai le vif sentiment de l'horizon qui s'étend derrière et devant elles, du mouvement qui les anime, des rapports qui les relient, — toutes choses en quoi je fais consister le véritable objet de la philologie. Le reste n'est que pédantisme, dans l'acception étymologique du mot, et la négation même du progrès scientifique.

[1] *Rev. de l'hist. des Rel.*, t. XXV, p. 335.

Digitized by Google

Quoi ! les Védas sont remplis de non-sens et vous vous faites le champion contre moi de la tradition qui prétend, à tort pourtant selon vous, donner un sens à ces non-sens.

Comment d'ailleurs ne comprenez-vous pas, n'admettez-vous pas, que si par hasard votre perspicacité était en défaut, que si ces non-sens apparents cachaient d'aventure une signification réelle, il est bon qu'un système d'interprétation différent de ceux qui, d'après vous, ont échoué jusqu'ici essaie d'arracher le mot de l'énigme ?

Certes, je vous reconnais le droit de persister dans votre pyrrhonisme, mais je voudrais le voir conséquent et surtout je lui refuse absolument au nom de la bonne logique, plutôt encore qu'en invoquant la bonne confraternité, de me traiter de haut en bas parce que j'ai tenté de substituer quelque chose d'affirmatif et de positif à vos stériles négations, quelque chose de rationnel et de systématique aux incohérences et aux absurdités des explications qui nous viennent de l'Inde[1].

Vous voulez qu'on avance pas à pas, prudemment, modestement; soit. Mais il faudrait démontrer d'abord que la voie où l'on est engagé est la bonne et qu'on réalisera de véritables progrès en la poursuivant. S'il en était autrement, comme tout l'indique (car vous ne nierez pas que depuis Rosen et Burnouf on pivote sur place ou, pour

[1] En somme, notre attitude réciproque est celle-ci : alors que M. Barth doute que les Védas (en notable partie du moins) soient *interprétables*, je me borne à douter qu'ils aient été bien interprétés, et j'agis en conséquence en proposant des explications nouvelles. Et c'est pourtant lui qui vient m'accuser d'agir en iconoclaste vis-à-vis de la philologie védique ; comme si ses principes, dont il s'abstient prudemment d'indiquer les conséquences, n'étaient pas autrement dissolvants que les miens et s'ils n'atteignaient pas, en même temps que les textes, tout l'édifice philologique qui repose sur eux ! N'est-ce pas le cas, ou jamais, de répéter le *quis tulerit Gracchum...* ?

Digitized by Google

mieux dire qu'on campe dans le gâchis), ne convient-il pas, au contraire, de passer hardiment outre la tradition brâhmanique et de sortir au plus vite du labyrinthe où l'on erre vainement depuis plus d'un demi-siècle ?

Qu'aurait servi à la physique du XVIIe et du XVIIIe siècle de rester dans les souliers de celle du XVIe, si ce n'est à s'enfoncer un peu plus dans l'erreur ? Nous en sommes là, hélas ! en ce qui concerne la philologie védique. Il est temps de couper le câble qui nous immobilise aux côtés de la vieille exégèse orientale, si nous voulons naviguer en bonne mer et cingler vers le port.

*
* *

Le courroux de M. Barth a été particulièrement excité par l'audace que j'ai eue de rectifier (je dis bien *rectifier)* le sens travesti par la tradition d'un certain nombre de termes védiques. Voici sur ce point ma réponse à des gros mots que leur auteur n'a pas cru devoir prendre la peine d'étayer d'un seul argument. Est-ce que « tarte à la crème » ou « quadrature du cercle » ne suffit pas à tout ?

Il est un point sur lequel tous les interprètes du Véda sont d'accord, au moins dans la pratique, puisque chacun d'eux a *son* lexique, c'est que le sens des mots védiques est à trouver, que la tradition indigène est, en ce qui les concerne, tout à fait indigne de confiance et que les seules ressources dont nous disposions pour dégager l'inconnue en pareil cas sont l'étymologie, les concordances indo-européennes et les contextes entendus d'après un *certain* système, car chacun aussi a le sien. Reste à savoir jusqu'où s'étend la partie du lexique védique qui requiert l'emploi d'une semblable méthode[1]. Suffit-il que les mots

[1] Je rappelle que cette méthode est celle d'Eugène Burnouf dans son *Commentaire sur le Yaçna* et de M. Bréal dans ses *Tables eugubines*.

Digitized by Google

soient « des plus accrédités, des plus vulgaires, qu'ils aient fait souche et passé dans les dialectes » à l'époque brâhmanique, pour que le sens védique en soit sûr d'après ces formes de la tradition? Ou bien, peut-on admettre que la signification qui leur a été *attribuée* dans les écoles brâhmaniques a été le point de départ de tous ces développements, et qu'elle ne préjuge rien, par conséquent, sur leur valeur antérieure dans le Véda? Voilà la question dans toute sa netteté. Je l'ai tranchée par l'affirmative, non pas *a priori*, mais d'après des faits sûrs, comme la substitution du sens de « mortel » pour *mṛta*, par exemple, au sens primitif de « mort ». M. Barth, lui, rejette mon hypothèse sans examen et la met du premier coup sur le pied du problème de la quadrature du cercle. Il me permettra d'en appeler à la science impartiale, réfléchie et indépendante, à celle qui demande des raisons et non pas des injures, et d'insister auprès de ceux qui la représentent pour qu'ils examinent sérieusement et méthodiquement une question qui me semble en valoir la peine[1].

*
* *

M. Barth parle de « ma méthode » d'une manière fort

[1] La grande colère de M. Barth à la vue des changements de sens que je propose pour certains mots védiques est à la fois comique et touchante. Elle ressemble à celle d'un bon bourgeois qu'une expropriation inattendue vient chasser de la demeure où il a passé sa vie et déranger dans toutes ses habitudes. Pareil événement est sans doute extrêmement fâcheux et l'on comprend l'indignation particulière que l'on éprouve contre le premier qui vous en apporte la nouvelle. Mais que sert de crier, si c'est une nécessité qui s'impose! et j'ai bien peur pour M. Barth qu'avant peu il ne soit obligé de reconnaître, au moins dans son for intérieur, qu'il y a d'autres choses dans les Védas et la langue védique que n'en rêvait *sa* philologie.

Digitized by Google

ironique ; mais fallait-il l'aller chercher dans un opuscule vieux de quatre ans et qui, à tous les points de vue, est antérieur à mes idées actuelles [a] ? Celle que j'ai suivie dans l'ouvrage qui fait le principal objet des critiques de M. Barth est exposée tout au long dans la préface, et surtout dans le passage suivant que je prendrai la liberté de soumettre aux lecteurs de la *Revue*, puisque mon contradicteur a cru devoir le passer sous silence : « Interpréter les cas des mots déclinables d'une manière uniforme et en strict rapport avec leur valeur la plus généralement admise ; ne considérer *a priori* comme adverbes ou prépositions que les très rares indéclinables de la langue des Védas ; se persuader que cette langue ne connaît pour ainsi dire pas de noms propres et que la plupart de ceux que l'on regarde comme tels ne doivent ce titre qu'aux préjugés évhéméristes des lexicographes et des traducteurs ; ne supposer le texte corrompu ou entaché d'une irrégularité quelconque qu'après avoir acquis la certitude absolue qu'il est inintelligible sans correction ; observer avec soin les coupes prosodiques comme éléments de ponctuation et sûrs indices de l'endroit où les phrases se terminent ; préciser les sens vagues et rectifier ceux qui sont inexacts, à l'aide simultanée de l'étymologie, des exigences du contexte et de l'esprit général des conceptions védiques. » — Sans doute tout cela est comme la quadrature du cercle et ne se discute pas [b] !

a) J'avais à retracer « l'évolution » de la méthode de M. Regnaud, parce que j'écrivais pour la *Revue* où cette évolution avait été communiquée au public, et que M. Regnaud avait exprimé la crainte que, si je n'avais rien compris alors, c'est que j'étais déjà un peu gâteux. Je sais bien que la théorie de M. Regnaud « évolue » sans cesse ; malheureusement les fruits sont toujours les mêmes. A. B.

b) Non, cela n'est pas comme la quadrature du cercle. C'est un mélange de règles justes et de décisions arbitraires. Le tout dépend de l'application. A. B. — (Rép. : Je défie qu'on me cite un cas, à part les lapsus toujours possibles où je n'ai pas appliqué strictement ces principes.)

Digitized by Google

*
* *

La grosse discussion, la seule qui serre de près les choses, est celle des pages 210 et 211. Elle tourne autour de cette question : le soma védique était-il inflammable? M. Barth soutient que non et s'écrie à ce propos : « M. Regnaud a donc lu le livre de M. Hillebrant et il n'a pas déchiré le sien ! » Il est inouï qu'un critique le prenne sur ce ton quand il est si facile de lui prouver que ses objurgations portent à faux, et qu'il ignore les pièces les plus importantes du procès. Qu'est-ce donc que ce texte que je prends au hasard dans le 9e mandala du Rig-Véda (5, 1), à côté de cent autres semblables : *samiddho... pavamâno vi râjati*, « (le soma) pavamâna ALLUMÉ brille » (traduction de Grassmann et Ludwig) *a*? Et cet autre, qui répond si bien à l'assertion de M. Barth, que « nulle part dans aucun texte il ne nous est dit clairement que le soma est la nourriture d'Agni », RV. I, 95, 14, — *yat samiddhaḥ sve dame somâhuto jarase* « (O Agni) lorsque *baigné par le soma* dans ta demeure, tu crépites allumé *b*? » N'est-ce pas s'insurger contre l'évidence, de nier, en présence de pareils témoignages, que le soma (huile, graisse, essence ou alcool, car la seule chose que nous en sachions, c'est que c'était un liquide) brûlait sur l'autel et alimentait le feu sacré?

a) Que M. Regnaud regarde aux vers suivants et voie si la description de ce Pavamâna peut décider de la nature chimique d'un liquide. A. B. — (Rép. : Il ne s'agit pas des vers suivants, mais de celui que j'ai cité. Est-il clair, oui ou non? S'il est clair, M. Barth n'a qu'à s'incliner.)

b) Que M. Regnaud jette de l'eau dans le feu; le feu crépitera. A. B. — (Rép. : Le crépitement ici n'est qu'incident, mais *samiddhaḥ*, qu'en fait donc M. Barth? Du reste le rapprochement des deux passages cités est absolument concluant)

Digitized by Google

*
* *

Il s'agit (pour moi), au dire de M. Barth, de faire de l'étymologie d'après des théories linguistiques dont les linguistes ne veulent pas, le tout sans grand souci des règles *élémentaires* de la philologie.

Tout cela parce que j'ai rapproché la partie radicale *dakš* (de *dakšiṇâ)* de *dâç-daç*[1], et que « d'un trait de plume » j'identifie *pṛšṭa* à *pṛštha* [a] ! Qui ne sera frappé de la disproportion avec le grief des termes dans lesquels l'accusation est formulée ? Quel est d'ailleurs le linguiste assez court de science et assez étroit d'esprit pour ne pas admettre le rapport de *ç* avec *kš* et la possibilité, je dirai même la fréquence, de la désaspiration d'une aspirée ?

*
* *

Les auteurs des Védas, ou plutôt les sacrificateurs, seraient, d'après moi, « des souffleurs courbés sur leur grand œuvre, mais un grand œuvre qui paraît être sans but ».

En attendant que je rende raison de leur besogne à M. Barth, qu'il me permette de lui demander quel but poursuivaient les Vestales en entretenant le feu sacré, si ce n'est son entretien même ?

*
* *

M. Barth demande comment il pourra me prouver, si je ne veux pas le voir, que *taṃ mâ saṃ sṛja varcasâ*

[1] M. Barth nie l'existence de la forme faible de cette racine. Alors *daçasy* dans *daçasyan* n'en dérive pas !

a) « L'accusation » ne porte pas que sur ces deux exemples. Je n'ai pas dit que l'*â* de *dâç* ne puisse pas devenir bref dans la dérivation; mais M. Regnaud donnait celle de *dakšinâ* comme « certaine ». Sur le terrain sanscrit, *daçasy* est dérivé de *dâç*. A. B.

Digitized by Google

signifie « Agni, accorde-moi de l'éclat » ? — Mon Dieu, d'une façon bien simple : je ne suis pas aussi rebelle qu'il le croit aux bonnes raisons. Il lui suffira pour cela de me démontrer d'abord : 1° que la formule en question est sans rapport avec celles de RV., IX, 66, 21, et X, 128, 1 ; 2° que la première de celles-ci : *agne pavasva... asme varcaḥ* ne signifie pas « ô Agni, allume ce *varcas* qui est à nous (ou pour nous) », et la seconde : *mamâgne varco vihareśv astu vayaṃ tvendhânâḥ,... pušema* « O Agni, que le *varcas* de moi soit dans mes oblations ; puissions-nous te faire croître en t'allumant (en te nourrissant de combustibles). » S'il n'y parvient pas, je me crois en droit de m'en tenir à ma traduction qui s'appuie, comme on le voit, sur plusieurs passages parallèles, alors que la sienne ne repose que sur une apparence qui peut être trompeuse et sur une tradition que tout le monde, et M. Barth le premier, a prise en faute à tout pas de chemin [a].

*
* *

M. Barth, qui est grand ennemi de l'à peu près, comme on sait, traduit, RV., I, 23, 22, *idam âpaḥ pra vahata yat kiṃ ca duritam mayi yad vâham abhidudroha yad vâ çepa utânṛtam*, de la manière suivante : « Elles entraînent tout ce qui est en moi de mauvais, tout ce que j'ai commis de violent, tout ce que j'ai juré faussement. »

D'abord s'agit-il d'un sacrifice ordinaire ou d'une ablution purificatrice ? J'ai résolu la question par la première hypothèse en m'appuyant sur l'analogie de tous les hymnes védiques dont le but est sûr, et sur ce fait particulier qu'Agni est invoqué à la suite des eaux à la fin de l'hymne.

a) Je ne puis dire, de ces deux nouvelles traductions, que ce que j'ai dit de la première. A. B. — (Rép. : On ne vous demande pas d'affirmer, mais de prouver.)

Digitized by Google

M. Barth paraît être parti de l'hypothèse contraire qu'il était tenu, ce semble, de justifier.

Duritam signifie étymologiquement « ce qui va mal », ou « ne va pas » et, traditionnellement, « péché ». Il serait bon de montrer que la tradition a raison ici contre l'étymologie.

Yad vâham abhidudroha signifie « ce que j'ai opprimé » et non pas « la faute que j'ai commise en opprimant ». Je passe condamnation sur *çepe;* ni moi ni M. Barth ne savons exactement ce que le mot veut dire. J'ai proposé une hypothèse admissible, quoique douteuse, et je l'ai donnée comme telle. Il faut être aussi malveillant que M. Barth pour parler à ce sujet de tour d'escamotage. L'escamoteur se garde bien de donner spontanément prise au doute [a].

***

Il me serait trop long de prouver à M. Barth à l'aide de tous les passages qui peuvent concourir à le faire, que *prajâ* peut signifier la descendance que le sacrificateur obtient en produisant la transformation de la libation en feu sacré. Mais l'idée est-elle si anti-védique qu'on soit en droit de la rejeter sans discussion [1] ?

Même observation sur *âyus*, qui désigne la vigueur que le sacrificateur procure à Agni (et qui est sienne par conséquent), au moyen de la libation.

[1] M. Barth contestera-t-il que les *isas* (RV., VI, 52, 16, etc.) soient un nom de la libation et que, quand on les qualifie de *prajâvatîs*, on veuille dire autre chose qu'elles ont le feu sacré pour progéniture ? L'explication « qui procure de la descendance » pour *prajâvat* est absolument contraire à l'usage. Jamais le suffixe *vant* ne signifie qui donne ; il est uniquement possessif.

a) J'ai cité tout le contexte de M. Regnaud. Il est évident d'ailleurs qu'en appelant son explication de *çepe* « un escamotage », je n'ai pas voulu mettre en doute sa sincérité. M. Regnaud n'est que trop convaincu ! A. B

Digitized by Google

*
* *

M. Barth prétend que ce n'est pas dans les textes que j'ai appris que *pṛthivi... yacha naḥ çarma saprathaḥ* signifie « libation, fais couler notre libation qui s'étend ». Je me permettrai de lui demander où sont les textes qui ont appris à M. Grassmann, par exemple, que cette même phrase signifie « terre, étends vers nous une protection étendue », ce qui est positivement absurde si nous n'admettons pas *a priori* le culte de la terre et ce qui s'en suit. Or, j'ai opposé à l'hypothèse de ce culte (qui n'est qu'une hypothèse) la traduction de l'hymne v, 84, où la prétendue *pṛthivî*-terre est qualifiée de *vicâriṇî*, « qui va çà et là [1] », et de *pravatvatî*, « qui coule ». C'est moi sans doute qui suis hanté par « l'idée fixe », quand je trouve qu'il est impossible qu'un mot qui signifie terre reçoive de pareilles épithètes [a].

*
* *

J'ai « jeté par dessus bord toute philologie ». — Qu'est-ce que M. Barth entend par là [b] ? — La tradition brâhma-

[1] Grassmann s'en est tiré pour *vicâriṇî* en tournant par le passif, « (la terre) sur laquelle on circule », et pour *pravatvatî* en inventant une signification (qui a des montagnes) pour la circonstance.

a) ***Pravatvati*** ne signifie pas « qui coule ». — (Rép. : Alors quel en est le sens?) — ***Prithivi***, dans cet hymne, est distingué de ***bhûmi***, « le sol ». L'hymne, d'ailleurs, est obscur — (Rép. : Pour vous.) — et ce n'est pas avec ce qui est obscur qu'il faut éclaircir ce qui est clair. A. B.

b) Quand on se débarrasse purement et simplement de la tradition, chaque fois qu'elle gêne. (— Rép. : Erreur patente ; je n'ai rejété la tradition que dans des cas bien déterminés et toujours les mêmes.) — Quand on décide, par exemple, que ***âji***, « course », signifiera « libation », parce qu'il vient de ***aja***, « bouc », et désigne « le beurre », et cela en présence de locutions traditionnelles comme ***âjim aj***, « courir une course », locution dont l'un

Digitized by Google

nique? Croit-il à son infaillibilité? — L'exégèse occidentale? Laquelle? *Quot capita tot sensus.* — Les principes grammaticaux? Conteste-t-il ceux que je rappelais tout à l'heure? — Mes quelques étymologies? Qu'il daigne indiquer celles qui, en outre de *dakšiṇâ* et de *pṛšṭha*, lui paraissent mauvaises. — Mes traductions [a]? J'ai discuté toutes celles qu'il incrimine et je crois pouvoir dire que je lui ai répondu victorieusement. Quand on va au fond des grands mots de mon critique, on ne trouve que vent et néant.

*
* *

M. Barth veut « couper court à cette légende de l'héritage de Bergaigne ».

Il est, en effet, mieux en situation que personne pour savoir que ce n'est pas moi qui ai hérité du regretté savant [1];

Comment, dans l'ardeur même de ses ressentiments contre moi, M. Barth a-t-il pu se laisser aller à dire à ce propos que « depuis des années je n'avais plus rien de commun avec Bergaigne »? De quel droit, d'après quoi, cet homme si précis, si bien informé, si soucieux des convenances, vient-il se porter garant d'une erreur qui touche du reste à des particularités d'ordre intime et personnel. La vérité est que, trois jours encore avant la catastrophe qui l'a enlevé, Bergaigne m'écrivait dans les termes les plus amicaux en me disant qu'il regrettait de n'avoir pu s'arrêter à Lyon pour me voir. Ceci n'intéresse guère la galerie, mais pourquoi m'obliger à le publier [b]?

et l'autre terme est rigvédique — (Rép. : Mais la locution elle-même n'est pas *rigvédique* et par conséquent ne prouve rien en faveur de la tradition brâhmanique qui est précisément en cause) — on fait de l'étymologie bonne ou mauvaise, mais on « a jeté toute philologie par dessus bord ». A. B.

a) Mais toutes celles de la longue liste que j'ai données et bien d'autres encore. Possibles en soi ou non, elles sont mauvaises, parce qu'elles sont arbitraires et déplacées. A. B. — (Rép. : Pourquoi arbitraires, pourquoi déplacées? Voilà ce qu'il s'agirait de montrer. On ne le montrera pas et pour cause.)

b) C'est M. Regnaud qui introduit ici des choses qui ne regardent pas la

Digitized by Google

seulement ce que je ne me lasserai pas de redire, ce qui n'est pas de la légende, ce que la plus insigne mauvaise foi ne saurait nier, c'est que « ma méthode » a trois points importants de communs avec celle de Bergaigne : 1° Les hymnes védiques concernent uniquement le sacrifice ; 2° Les mots védiques n'ont qu'une acception principale ou maîtresse à laquelle se rattachent étroitement les autres, s'il y en a ; 3° Le style védique est souvent en énigmes ou en métaphores qui déguisent le sens véritable des textes.

Je comprends, et tous ceux qui sont au courant de certaines choses le comprendront avec moi, qu'on songe à m'atteindre en niant contre toute évidence la réalité de ces rapports : il n'y a pires aveugles que ceux qui ne veulent pas voir. Ce que je comprends moins, c'est qu'on n'hésite pas à frapper Bergaigne du même coup. Ses idées n'ont pas trouvé de si nombreux adeptes pour qu'il n'y ait pas injustice envers sa mémoire à refuser de reconnaître l'accord qui s'est établi à certains égards entre elles et les miennes.

M. Barth en termine avec moi par le charitable souhait (nul n'ignore qu'il se croit charge d'âmes) que « l'école qui se forme autour de moi soit peu nombreuse, sans quoi nous pourrions, ajoute-t-il, nous attendre à en voir de belles ».

Ce n'est pas la première fois que M. Barth s'essaie à la

galerie. Ce que j'ai voulu dire, c'est que Bergaigne et lui n'étaient plus en communauté scientifique. Quant au reste, je sais ce que j'ai à penser, mais je n'en parle pas. Je sais très bien aussi que M. Regnaud s'est emparé de certains principes de Bergaigne pour les outrer. A. B. — (Rép. : Tout à l'heure je me vantais à tort de procéder de Bergaigne, maintenant j'outre ses principes. M. Barth devrait bien se mettre d'accord avec lui-même avant de chercher querelle aux autres.) — C'est probablement ce que M. Pischel, dans un article postérieur au mien, entend exprimer en disant que « M. Regnaud est monté sur les épaules de Bergaigne ». A. B.

Digitized by Google

généreuse tâche de décourager mes élèves[1] et j'avouerai que, de toutes ses attaques, celle-ci, qui met des tiers en cause, est la seule à laquelle je sois sensible. Heureusement que, ni eux ni moi, ne redoutons les croquemitaines et les ardèlions qui montent la garde d'office autour de prétendus dogmes auxquels ils ne croient même pas. Du reste, M. Barth prévoit juste : il en verra de belles s'il entend par là cette abomination de la désolation qui consiste à montrer qu'il y a dans les Védas autre chose que « de purs non-sens », ou les étrangetés qu'y ont trouvées les brâhmanes, ce qui revient à peu près au même.

*
* *

P. S. — Dans le compte rendu de M. Barth, les éloges hyperboliques qu'il accorde à l'ouvrage de M. Hillebrant servent en quelque sorte de repoussoir et d'antithèse à ce qui concerne le mien. Autant celui-là est parfait (tout ce qui vient d'Allemagne ou d'Angleterre ne manque jamais de l'être pour lui), autant le mien est méprisable et digne du cabinet. Que dis-je du cabinet ? J'aurais dû le déchirer sans pitié après la lecture du chef-d'œuvre du professeur de Breslau. Que nous apprend donc de nouveau et de si sûr ce merveilleux ouvrage ? Que « Soma dans tout le Véda désigne la lune conçue comme le récipient du soma céleste,

[1] Cf. *Revue critique*, nouvelle série, t. XXVII, p. 361, *seqq.* [a].

a) Cet article, je l'ai fait à mon corps défendant, parce que, avant lecture du travail, à la demande répétée de M. Regnaud, je lui avais promis de le faire. Je n'ai aucune animosité contre M. Regnaud, et, depuis bien des années, j'évite de m'occuper de lui. Il sait bien que, si j'étais à l'affût des occasions de lui être désagréable, ses précédentes publications m'auraient fourni ample matière, mais, dans le cas présent, c'est un devoir de dire, et je le répète ici, qu'il n'y aurait de profit pour personne, pour M. Regnaud moins que pour tout autre. — (Rép. : Quelle charité ! M. Barth me défend contre moi-même !) — à ce que ses idées fissent école. A. B.

Digitized by Google

de la nourriture des dieux, dont le soma terrestre, celui qu'on leur offre dans le sacrifice, est le symbole ici-bas. »

Je n'en reste pas moins aussi loin que possible des idées de M. Hillebrant, et je vais en exposer la raison aussi brièvement que possible, ne serait-ce que pour faire voir pourquoi j'ai cru bon de prendre le temps de la réflexion avant de consentir au cruel sacrifice que M. Barth attendait de moi.

L'identification du soma et de la lune est indéniable, mais la question est de savoir comment elle s'est produite. Nous venons de voir l'explication qu'en donne M. Hillebrant; il est permis toutefois de douter qu'elle soit la bonne pour une foule de raisons, dont la moindre n'est pas qu'elle est hypothétique et qu'elle ne repose sur aucun texte qui nous l'indique nettement.

Il en est autrement de l'idée que l'identification dont il s'agit est le résultat d'une comparaison que nous trouvons exprimée en toutes lettres dans différents passages du Rig-Véda, par exemple, au vers VIII, 71, 8, *yo apsu candramâ iva somaḥ*, « le soma qui est comme une lune dans les eaux ». Il s'agit évidemment, comme le prouve tout le 9e maṇḍala, du soma *samiddha* ou *pavamâna* qui brille sur les eaux obscures de la libation, comme la lune dans la nuit.

Si nous essayons de comprendre maintenant le premier hémistiche du vers I, 105, 1, *candramâ apsv antar â suparṇo dhâvate divi*, nous nous trouvons en présence de ce sens énigmatique : « La lune dans les eaux vole oiseau dans le ciel. »

Nous pourrions dire, comme M. Barth, que c'est du pur non-sens et passer outre ; mais avant de prendre ce parti désespéré, tentons d'appliquer au problème, sinon les règles sacro-saintes de la philologie (?), du moins celles du sens commun. Peut-être arriverons nous par là à le résoudre.

Nous présumerons d'abord que, puisqu'il s'agit d'un

Digitized by Google

hymne liturgique, il doit s'appliquer au sacrifice et, en second lieu, que *candramâs* pourrait, comme c'est souvent le cas dans le style védique, impliquer une comparaison qui était explicite dans le passage précédemment cité. Ces deux considérations nous feront traduire ainsi le premier pâda : « la lune-soma dans les eaux (de la libation) ». En appliquant un raisonnement analogue à ce qui suit et en nous rappelant qu'Agni est souvent comparé explicitement ou implicitement à un oiseau, nous en arriverons à cette interprétation hypothétique, comme toutes les interprétations, mais extrêmement vraisemblable : « La lune(-soma), qui est dans les eaux de la libation, vole oiseau (-Agni) dans le ciel ». Ce qui revient à dire que « le feu du sacrifice, qui a le pied dans les eaux, s'élève dans les airs », sens éminemment admissible dans la circonstance, mais qui nous met aussi loin que possible de la lune de M. Hillebrant et de son prétendu rapport avec le soma dont elle serait le réceptacle.

Même explication pour x, 85, 19 : *bhâgaṃ devebhyo vi dadhâty âyan... candramâs.* « La lune(-soma) en se mouvant distribue leur part (de nourriture) aux dieux. »

Et encore III, 32, 9 : *yaj jâto apibo ha somam na... indra... ta ojo... mâsâḥ ., varanta.* « O Indra, après être né, tu as bu le soma, les lunes(-somas) n'ont pas enveloppé ta force (ce qui te donne la force, le soma lui-même) »; c'est-à-dire, ils l'ont laissé aller jusqu'à toi, ils te l'ont offert.

Sans fanfaronade, je me fais fort d'expliquer d'une manière aussi rationnelle et, sans plus d'ahan ni d'escamotage, les trente passages environ du Rig-Véda qui contiennent les noms certains de la lune *(candramas, mâs, mâsa).*

J'ignore si ces explications, dont il serait difficile, je crois, de contester, soit l'exactitude grammaticale, soit la consistance logique, auront l'heur de plaire à M. Barth. Dans tous les cas, elles lui feront voir, j'espère, pourquoi, même après avoir lu M. Hillebrant, je n'ai pas cru devoir déchi-

Digitized by Google

rer mon livre. Plus d'un lecteur pensera sans doute avec moi qu'ici, comme souvent, patience valait mieux que précipitation et que les certificats, celui-là d'excellence, celui-ci d'indignité, délivrés simultanément par M. Barth au livre de M. Hillebrant et au mien, ne donnent peut-être pas le dernier mot de la question.

*
* *

Toute la discussion sur *çraddhâ* est extraordinaire. Pourquoi donc ce mot, d'après l'analyse que j'ai indiquée, ne signifierait-il pas « ce qui pose constitue le don », c'est-à-dire le don même ?

Pourquoi donc le dérivé *çrâddhâ* ne voudrait-il pas dire, comme les Hindous eux-mêmes l'ont pensé, « (la cérémonie) relative au don, où il y a don » ?

« *Çraddhâ* n'a jamais signifié « don » depuis qu'il y a des langues dans l'Inde », dit M. Barth. — C'est répondre à la question par ce qui est en question. Le mot est védique et a été interprété par les brâhmanes. Leur explication est-elle bonne ou mauvaise ? voilà ce qu'il s'agit de savoir.

« Aucun védiste n'empruntera les traductions de M. Regnaud. » — Je n'accepterai celle d'aucun védiste qui rendra *çraddhayâgniḥ sam idhyate* par « Agni est allumé avec foi, » attendu que la foi[1] n'est pas un briquet et, qu'avant d'admettre les non-sens védiques chers à M. Barth, je cherche les sens philologiquement et rationnellement possibles, dussent en pâtir les sens absurdes que les brâhmanes ont proposés et sur lesquels ils ont vécu.

[1] L'amphibologie qui consiste à voir l'idée de « avec foi », c'est-à-dire « en ayant la foi », dans l'instrumental *çraddhayâ* est un néologisme de signification ou, mieux encore un gallicisme ; *cf.* ci-dessus, p. 480, sur la méthode.

Digitized by Google

*
* *

M. B... ne s'occupera plus de moi et cela se comprend puisqu'il m'a « exécuté ». Je lui soumettrai néanmoins, à tout hasard, la question suivante, qui n'est peut-être pas indigne de sa haute compétence. Est-il aussi convaincu que les brâhmanes, et à leur suite MM. Roth, Grassmann, Ludwig et *tutti quanti*, qu'il y a bien deux mots védiques *sâman*, homophones, mais de sens différents, et dont le premier fait partie des dérivés de la racine *sâ* ou *san*, « acquérir », d'où sa signification de « richesse, bien » (venant du sacrifice), c'est-à-dire l'oblation, tandis que l'autre, dont l'origine et la parenté sont inconnues, voudrait dire « chant » ? Je crains bien de le scandaliser rien qu'en lui posant une question pareille. Mais je le supplie, pour une fois, de souscrire à ma requête et de vouloir bien examiner si tous les passages où l'on attribue à *sâman* le sens de chant ne pourraient pas se ramener à l'analogie de RV., VIII, 87, 1, *indrâya sâma gâyata*, « chantez le *sâman* pour Indra », c'est-à-dire « annoncez-lui l'oblation » ; *cf.* du reste la construction inverse de VIII, 50, 8, *indraṃ gâyanto' vase*, « appelant Indra pour (ou à) l'*avas* », quel que soit du reste le sens que l'on attribue à ce dernier mot.

Je ferai remarquer, dans tous les cas : 1° qu'en ce qui regarde au moins le passage cité, l'erreur des brâhmanes et de ceux qui les ont suivis est évidente, quoiqu'il s'agisse d'un mot qui remplit toutes les conditions requises, d'après M. Barth, pour que le sens traditionnel n'en puisse être suspect ; 2° que je ne demande autre chose que l'application de la méthode bien connue de Bergaigne, laquelle se trouve merveilleusement justifiée, selon moi, dans la circonstance ; 3° que, s'il fallait en arriver à reconnaître qu'il n'y a en réalité qu'un *sâman* signifiant « acquisition, richesse ou oblation », il y aurait nécessité à con-

Digitized by Google

clure en outre (et c'est ici qu'est l'extrême importance de la chose) que, non seulement le recueil du Sâma-Véda est postérieur aux textes du Rig-Véda et à l'erreur des brâhmanes [1], mais que tout le rituel qui en dépend est également post-védique (ce qu'il faudrait admettre *a fortiori* pour celui de l'Atharva, etc.) [a].

Je crois qu'il serait cruel d'insister sur l'issue de cette polémique et de mettre davantage en relief la pauvreté des répliques de M. Barth. Je tiens cependant à faire remarquer que, après m'avoir mis au défi de prouver que le soma était un liquide inflammable, mon contradicteur n'a rien trouvé de sérieux à opposer aux textes qui prouvent que le soma *s'allumait*, et qu'il a laissé absolument sans réponse toute la discussion à propos de la méthode de M. Hillebrant, pour laquelle il témoignait naguère tant d'enthousiasme.

[1] Erreur qui s'explique par l'influence du contexte : *gâyata*, dans le passage cité, a évidemment entraîné l'attribution du sens de chant pour *sâman*.

a) Je traduis les deux passages cités par « chantez un sâman pour Indra » et « chantant Indra pour (obtenir son) secours » parce que « chanter l'oblation », pour « annoncer l'oblation », ne me paraît ni védique, ni sanscrit. — (Rép. : Alors *mâdanam* (VII, 31, 1; *cf.* plusieurs autres expressions analogues, signifiera une espèce de chant dans la locution *indrâya mâdanam gâyata!)* — et que le Rigvéda a comme toute la littérature postérieure et exactement dans le même sens, il faudrait être aveugle pour ne pas le voir, le mot *sâmagâ*, « chanteur du sâman ». — (Rép. : Quelle difficulté y a-t-il donc à attribuer au védique *sâmâga* un sens correspondant à celui de *sâma gâ* dans les passages que j'ai cités?) — J'ajoute que, dans plusieurs passages où d'autres donnent à *sâman* le sens de « possession, richesse », je préférerais le sens technique d'hymne; mais qu'il en reste un bon nombre où cette signification est impossible. Dans ces cas, je fais comme les *tutti quanti*, j'admets. avec toute la tradition un homophone. — (Rép. : C'est bien cela : la tradition est absurde, nous avons le droit et même le devoir de l'être avec elle.) — La conclusion finale est encore un bel exemple de la façon dont M. Regnaud tranche les questions historiques. A. B. — (Rép. : Avec quoi M. Barth veut-il donc qu'on les tranche? Sans doute avec les bons billets que nous tenons des brâhmanes!)

Digitized by Google

II

RÉPONSES A D'AUTRES CRITIQUES

1° *Présentation* de mon livre sur le Rig-Véda *à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (séance du 17 juin 1892), par M. Sénart.

Rapport rédigé dans les termes les plus courtois dont l'auteur voudra bien me permettre de le remercier.

Deux critiques principales : j'ai abusé de la méthode étymologique ; je n'ai pas démontré la solution de continuité que je suppose entre le Véda et la tradition brâhmanique. « Le principe qui s'impose, dit M. Sénart, est de remonter de la littérature postérieure, du sens certain et défini, à des documents plus anciens. »

C'est précisément la légitimité de cette méthode que j'ai mise en doute. Si la tradition a été continue, M. Sénart a incontestablement raison. Mais l'a-t-elle été ? Indépendamment des raisons positives qui militent en faveur de la négative, n'est-ce pas une preuve de l'impossibilité où l'on est d'expliquer le Véda en partant de l'hypothèse de la continuité ? Et si cette hypothèse est fausse, peut-on arriver au vrai, si l'on s'obstine à procéder comme si elle méritait toute confiance ? L'éventualité de rester dans un cercle vicieux avec les anciennes méthodes justifie la tentative que j'ai faite pour sortir de celles-ci : les résultats trancheront le différend entre les deux manières de procéder. D'ailleurs, tout le volume actuel est consacré à fournir le complément de preuves que sollicitait M. Sénart [1].

[1] Je me permettrai d'attirer particulièrement l'attention de M. Sénart sur le fait que la moitié du lexique védique n'existe plus pour les Brâhmaṇas. Où trouver une preuve plus sûre de l'abîme qui sépare les deux périodes ?

Digitized by Google

En ce qui concerne l'importance que j'accorde à l'étymologie, elle est la conséquence nécessaire de ma défiance à l'égard de la tradition : dès l'instant où l'autorité de celle-ci disparaît, l'étymologie et la concordance des idées restent le seul criterium du sens des mots douteux.

2° *Rapport sur les travaux des membres de la Société asiatique*, pour 1890-92, par M. J. Darmesteter.

« Le jugement à porter sur le système de M. Regnaud dépend naturellement de celui que les indianistes porteront sur la valeur philologique de ces traductions. »

Rapport pour 1893.

« Une partie du rapport de M. Barth est consacrée à une réfutation serrée et lucide de la méthode d'interprétation inaugurée par M. Regnaud, et que le talent et la conviction de l'auteur, qui vient de l'appliquer aux incantations de l'Atharva, ne suffiront pas, je le crains, à faire adopter à la science. »

Si, comme l'indique le rapprochement de ces deux passages, c'est le rapport de M. Barth qui a inspiré le jugement de M. Darmesteter, celui-ci me permettra de regretter qu'il n'ait pas attendu pour en arrêter les termes la réponse péremptoire que je crois avoir faite à la réfutation dont il s'agit.

3° *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1893. — *Compte rendu* par M. J. Kirste.

L'auteur, avec une obligeance dont je ne saurais lui témoigner trop vivement ma gratitude, a bien voulu se charger de l'insertion dans la même Revue de la réponse que j'ai faite à ses critiques. Il est inutile d'ailleurs que je

Digitized by Google

la reproduise ici, car elle se retrouve en substance dans ma réplique aux attaques de M. Barth.

L'article de M. Kirste se termine par la constatation que certains points de détail dont j'ai fait la démonstration restent définitivement acquis à la science, entre autres les résultats de mon étude sur *nṛ́n*.

4° *Litterarisches Centralblatt*, n° du 25 mars 1893. *Compte rendu* signé Wi. (Windisch?).

Pas de discussion. L'auteur condamne la nouvelle théorie, surtout, à ce qu'il semble, parce que « les différences qui existent entre MM. Roth, Ludwig, Bergaigne, Pischel et Geldner sont beaucoup moins subversives qu'elle. » La raison ne semblera peut-être pas décisive.

M. Wi. veut bien reconnaître en terminant que plusieurs de mes observations critiques sont justes *(gutreffend)*. Je ne désespère pas qu'il n'en arrive un jour à accorder le même éloge aux parties théoriques de l'ouvrage.

5° *Göttingische gelehrte Anzeigen*, n° du 15 mai 1893. *Compte rendu* par M. Pischel.

Les théories de l'auteur sont aux antipodes des miennes. Pour lui, le Véda doit s'expliquer par la tradition classique qu'aucun avantage, qu'aucun motif, selon lui, n'oblige de séparer de la tradition védique.

Je réponds aux rares arguments que M. Pischel invoque contre moi en faveur de sa thèse.

1° Les mœurs et les usages de l'Inde n'ont pas changé depuis la plus haute antiquité.

— Pétition de principe : rien ne prouve que les mœurs des emps védiques étaient les mêmes qu'à l'époque brâhmanique ; c'est depuis lors qu'elles ont été fixées et que, grâce à l'autorité des Çâstras, elles sont restées plus ou moins stationnaires.

Digitized by Google

2° Il en est de même de la langue ; les nuances significatives tiennent à des raisons locales et non pas à des causes chronologiques.

— Pure hypothèse. Est-ce par des variantes dialectales que M. Pischel explique les nombreuses significations qu'il découvre autour d'un même vocable védique ? Je suis tout prêt à « tenir compte » de ces influences locales quand on m'en aura démontré l'existence. Jusque-là j'en doute, d'autant plus que les dialectes affectent, en général, bien plutôt la forme des mots que leur signification.

3° Je ne me suis pas occupé de la littérature postérieure pour l'explication des parties mythiques du Rig-Véda. — Je m'étonne que M. Pischel en soit surpris : tout l'exposé de ma théorie a pour but de montrer pourquoi je juge cette méthode *nutzlos* et *grundlos*.

4° J'ai recours aux étymologies les plus invraisemblables. Exemples : a) *grâ-van* de *gîrâ*, *g'râ*. Je n'ai présenté la chose que comme une possibilité. M. Pishel ne l'admettrait-il pas comme telle ? — b) *âji* en rapport étymologique *possible* avec *aja*, « chèvre ». — Est-ce que le grec ἀίξ n'autorise pas l'hypothèse d'un primitif *âj* qui rend compte de l'un et l'autre dérivé ? Où est donc l'invraisemblance qu'on me reproche ?

5° Jamais personne n'avait mis en doute jusqu'ici le sens de *grâvan*, « pierre ». La signification en est si sûre qu'aucune étymologie, on doit le penser, n'est de nature à la modifier.

— M. Pischel oublie que le *Nirukta* m'a précédé dans la voie si extraordinaire, à son avis, où je me suis engagé à propos du sens de *grâvan*. D'après ce document si important dans la question, *grâvan* aurait dans le Véda le sens de *megha*, « nuage ». On voit dans quelles erreurs M. Pischel s'expose à tomber quand il essaie de me trouver en faute moi-même. Ajouterai-je que le sens de « nuage » revient exactement à celui que j'ai proposé (et

Digitized by Google

justifié, je crois), si l'on tient compte du fait que le nuage védique est toujours le symbole de la libation.

6° M. Pischel regrette de n'être d'accord avec moi sur aucun point.

— Je lui demande pardon. Ici encore, il est dans l'erreur. Les conclusions de son article sur *pravat* (dans le 2e vol. p. 63 *seqq.* des *Vedische Studien*) sont aussi voisines que possible de mon étude sur le même mot *(Le Rig-Véda, etc.*, p. 114). Voilà au moins une exception et à laquelle, pour ma part, j'attache d'autant plus d'importance que, étant arrivés tous les deux au même but en partant de vues diamétralement opposées, cet accord témoigne avec éloquence, à mon avis, de la justesse du résultat commun.

7° M. Pischel déplore qu'une école puisse se former en France autour de mes idées. Les études sanscrites en seraient fâcheusement atteintes.

— M. Pischel me permettra de lui faire observer qu'ici il a dépassé non seulement les limites de la discussion courtoise, mais celles mêmes que devait lui imposer le souci de la mesure et de la vérité. Quoi ! le sort des études sanscrites est compromis en France parce que j'y professe des théories différentes des siennes ? Que penserait-il de moi (et c'est la seule réponse que je veuille lui faire à cet égard) si je m'écriais que c'en est fait du sanscrit en Allemagne, parce qu'il enseigne à ses élèves que *nṛ́n* s'emploie pour *tous* les cas, que *krâṇâ* est un datif et qu'aux temps védiques il y avait des courses de chevaux avec distribution de récompenses et tout ce qui s'ensuit ?

6e *Deutsche Litteraturzeitung*, n° du 17 juin 1893.
Compte rendu par M. Hillebrant.

Analyse rapide, mais généralement soignée et exacte, des principales parties de la théorie.

L'auteur, tout en doutant que je sois dans le vrai en

Digitized by Google

ce qui concerne le fond des idées, est assez aimable pour reconnaître notre accord sur différents points et particulièrement ceux qui font l'objet des chapitres III et V de mon livre.

7° *Theologische Litteraturzeitung*, n° du 19 août 1893.

Diatribe d'un certain M. Winternitz. Il prétend que je donne aux mots *bhûmi*, *pṛthivî*, *rajas*, *antarikša*, le sens de libation « *sans aucune apparence de justification* ». On jugera par cet échantillon de la bonne foi et des procédés sommaires de ce monsieur. Ma traduction de l'hymne V, 84 n'est, sans doute, pas de nature à *justifier* le sens que j'attribue à *pṛthivî* ? Serait-ce me montrer trop exigeant de prier M. W. de le traduire à son tour ? Il a là un moyen facile de prouver sérieusement cette fois mon tort... à supposer que j'aie tort [1].

Comme on vient de le voir, et la part faite à ce sentiment si naturel qui met tout d'abord l'érudit de profession dans un état de défiance vis-à-vis des idées nouvelles, toutes les critiques qui m'ont été adressées reposent en dernière analyse sur un acte de foi envers la tradition brâhmanique de laquelle vivent mes contradicteurs et qu'ils se refusent, à ce qu'il semble, de soumettre à un contrôle sérieux, de crainte de voir s'effondrer l'édifice qui a soutenu jusqu'ici leur éducation scientifique et leurs habitudes d'esprit.

[1] Je signale encore, avec remerciements aux auteurs, les analyses bienveillantes dont mon livre a été l'objet, dans la *Revue de l'Ecole d'Anthropologie*, la *Revue de Linguistique*, le *Journal des Savants*, la *Revue de l'Histoire des Religions*, *la Science sociale* et *l'Université catholique*.

Digitized by Google

Je suis en présence d'un *non volumus* inflexible qu'explique le *non possumus* tacite de savants inféodés à une méthode qui, toute insuffisante qu'elle soit, se confond dans leur esprit avec l'idée même qu'ils ont de la science.

Quel moyen de persuasion, quelle logique, quelle évidence pourrait, par exemple, triompher de l'éducation de M. Barth quand l'analogie de RV., VII, 31, 1, *pra va indrâya mâdanam... gâyata*, ne suffit pas à lui faire admettre que la racine védique *gâ* s'emploie dans le sens de célébrer, annoncer ?

Aussi n'insisterai-je pas auprès des intransigeants de la science : les remarques que je vais ajouter sont à l'adresse des esprits ouverts et de nos auxiliaires de l'avenir.

*
* *

En matière de Véda, il faut distinguer entre la tradition des rites et la tradition des textes. Les rites différaient d'école à école, donc ils n'avaient rien de constant eu égard, du moins, au rite vraiment originel et un dont ils sont issus.

*
* *

Pour ce qui est des textes, rien n'autorise *a priori* à croire que le sens en avait été gardé jusqu'aux temps brâhmaniques, et tout d'abord telles analogies, comme celles des Saliens et des Arvales qui ne possédaient plus le sens de leurs formules sacrées, permettent de croire qu'il a pu en être ainsi chez les brâhmanes eux-mêmes.

*
* *

Qui est-ce qui aurait conservé le sens des mots védiques tombés en désuétude dès le temps des Brâhmaṇas ? Le peuple ? Autant dire que nos paysans comprennent encore la Chanson de Roland. Les prêtres ? Ils sont en désaccord entre eux à cet égard. Donc le sens sûr en était perdu.

Digitized by Google

*
* *

Parmi les mots védiques conservés par la langue classique, tous ont-ils gardé leur sens primitif ? Evidemment non, puisque la tradition diffère en ce qui regarde un bon nombre d'entre eux. Exemples : *parvata*, *giri*, etc., auxquels le Nirukta donne le sens de nuage *(megha)*, tandis que d'autres lexicographes et les textes classiques lui attribuent celui de montagne.

*
* *

Quand il s'agit d'exégèse védique, les Brâhmaṇas sont suspects, les Prâtiçâkhyas sont suspects, Yaska est suspect, Pâṇini est suspect, Sâyaṇa est suspect ; et c'est sur ce faisceau de suspicions légitimes qu'on fonde l'autorité de tradition brâhmanique, qu'on en fait quelque chose d'inviolable et de sacré ! Et si parfois l'on reconnaît que c'est une branche pourrie, on interdit de chercher ailleurs un point d'appui.

*
* *

Qu'est-ce qu'une méthode, sinon un moyen de s'orienter à travers une matière confuse ? Voici comment je m'oriente dans les énigmes védiques. Tout ce qui est donné dans les hymnes comme abreuvant, nourrissant, accroissant, fortifiant, favorisant, allumant, éclairant, embellissant, etc., les dieux, est l'oblation désignée au propre ou au figuré ; tout ce qui est abreuvé, nourri, accru, fortifié, favorisé, allumé, éclairé, embelli, etc., par l'oblation est la flamme, ou le dieu, désigné au propre ou au figuré. Cette première détermination, qui s'applique en somme à la plupart des substantifs védiques, attendu que la plupart d'entre eux désignent soit le *moyen*, soit l'*effet* du sacrifice, pourrait suffire à la rigueur ; mais, dans beaucoup de cas, on peut préciser le sens propre de chaque mot et se rendre compte de son emploi figuré au moyen de l'étymologie et du rapprochement des passages analogues.

Digitized by Google

*
* *

Depuis qu'on applique à l'excès le principe de la division du travail en matière de philologie, le champ de la science est envahi par des spécialistes diligents et habiles, mais incapables de généraliser, et qui, par une pente naturelle, en sont arrivés à mépriser les idées générales. Si l'on n'y prend pas garde, la science, dont la raison d'être est de généraliser et de conclure, court par là à sa perte. Au train dont vont les choses, qu'Aristote renaisse, il sera conspué par Bouvard et Pécuchet.

*
* *

Je suis le premier à reconnaître toute la science, tout le zèle, tous les efforts vers le vrai des Pischel, des Oldenberg, des Hillebrant, des Bloomfield, etc., mais il me sera bien permis cependant de demander où sont les résultats positifs et généralement admis de leurs travaux ; et si ces résultats sont nuls, d'affirmer qu'ils suivent une mauvaise voie et qu'il faut en sortir à tout prix pour arriver à quelque chose d'utile et de durable.

*
* *

Nous voulons tous arriver au vrai : voilà au moins une base d'accord. Pourquoi ne pas partir de là, et c'est par cette invitation que je termine, pour régler d'abord les questions préjudicielles comme celles-ci dont la solution est la préface indispensable à toute exégèse védique sérieuse ?

1° Le sanscrit post-védique a-t-il jamais été une langue vivante ?

2° Rechercher comment s'est établie la tradition lexicographique du sanscrit à partir du Nirukta. Déterminer

Digitized by Google

sur quelles bases s'appuie le sens attribué aux mots védiques par cet ouvrage.

3° Comment doivent s'expliquer les désaccords qui existent entre certaines significations attribuées aux vocables védiques par le Nirukta et celles que ces mêmes vocables ont reçues dans la littérature classique ?

4° Quelle est la cause de la perte de la plus grande partie du lexique védique eu égard à la langue des Brâhmaṇas, etc., etc.

ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 30. — L'étymologie de *aedes* et de *templum* nous ramène à l'idée primitive d'autel ; le temple est proprement le lieu du sacrifice. — *Aed-es*, même racine que dans ἄιθω, « brûler », et *id-us*, la partie brillante du mois (le 13e ou le 15e jour) quand le mois se réglait sur les phases de la lune. — *Temp-lum*, pour *temp(e)r-um ;* cf. *temper-ies*, *tempes-tas* et, pour le sens, *temp-us*, primitivement « chaleur » et *tepo*, « échauffer ».

P. 33. — L'usage de conserver soigneusement le feu sous la cendre pour le retrouver le lendemain est attesté par Homère, *Odyss.*, v, 488-90.

ὡς δ' ὅτε τις δαλὸν σποδιῇ ἐνέκρυψε μελαίνῃ
ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῇς, ᾧ μὴ πάρα γείτονες ἄλλοι,
σπέρμα πυρὸς σώζων, ἵνα μή ποθεν ἄλλοθεν αὔῃ.

P. 47 *seqq.* — D'après un fragment d'Orphée (5, édition Hermann), les géniteurs des dieux (ἀθανάθων γεννήτορας) sont :

Le feu (πῦρ) et l'eau ὕδωρ. Puis les couples équivalents, à savoir :

Digitized by Google

La terre et le ciel (et la lune, doublet du ciel ou du soleil).

Le soleil et la nuit.

P. 51. — Sur les dieux, qui de morts sont devenus vivants, voir aussi les textes cités par Hillebrant, *Vedische Mythologie*, p. 491-2, et par Schermann, *Indische Visionslitteratur*, p. 134.

P. 53. — Dans Hésiode *(Théog.*, 793 *seqq.)*, quand les dieux sont privés du nectar et de l'ambroisie, ils sont sans souffle, sans voix ; ils gisent étendus et un lourd sommeil les *enveloppe*. Il est vrai qu'il s'agit des conséquences de leur parjure, après qu'ils ont prêté serment par les eaux du Styx. Mais les dieux jurent par le Styx quand ils crépitent à l'aide des flammes que ses eaux alimentent, et, dans le cas dont il est question, leur épuisement vient du fait qu'ils ont crépité encore (ἐπομόσσῃ), après avoir laissé de côté la libation d'où ils tirent leur voix (τὴν ἐπίορκον). Tel est en effet le sens premier du vers 793, ὃς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ... Plus tard, on a entendu ἐπομόσσῃ dans le sens de « il se parjure » et de là le développement de la légende sur la solennité terrible du serment par les eaux du fleuve infernal.

P. 54, lignes 7-8.— Vesta (Ἑστία) est invoquée dans l'hymne orphique, 84 vers 5 comme étant le domicile des dieux (οἶκε θεῶν).

Même page et 68, *seqq.* — Une réminiscence de l'identité liturgique de la terre-libation et du feu sacré personnifié sous le nom de Vesta dont la libation est la base, apparaît encore nettement dans ces vers d'Ovide, *Fastes*, VI, 267 :

Vesta eadem est, quæ terra ; subest vigil ignis utrique
Significant sedem terra focusque suam.

La terre d'où sort tout formé le devin Tagès (Ov., *Metam.*, XV, 552 *seqq.*) est, selon toute apparence, la terre-libation qui donne naissance au feu crépitant.

La terre, mère d'Antée (qui l'a eu de Poséidôn) ne saurait être que la libation, comme le prouve ce détail caractéristique qu'Antée n'a de force que quand il est en contact avec elle. Le feu du sacrifice s'éteint si on le sépare de son aliment. Dans ce cas, il est figuré sous la forme d'un monstre, justement parce qu'on le considère comme susceptible de périr (dans les étreintes d'Hercule, image du feu vigoureux et persistant).

Digitized by Google

P. 68, ligne 16 au lieu de Οὖρανος, lire Οὐρανός.

P. 73, n. 3. — Cette étymologie est indiquée et expliquée dans un fragment d'Orphée (34, édition Hermann) :

Ρέτη τοὶ νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε.

P. 78.— Sur les nymphes, voir le curieux passage de l'hymne homérique à Aphrodite, vers 257 *seqq*. Les arbres poussés sur la terre-libation avec lesquels ces nymphes périssent quand la Μοῖρα s'en approche, correspondent aux Vanaspatis ou aux arbres-flammes des hymnes védiques.

P. 83, ligne 5, au lieu de νεφεληγέρητα, lire νεφελεγέρετα.

P. 112.— Comparer au *manas* védique et aux dérivés du mot la *Mener-va* latine.

P. 116. — Au sens étymologique de *sarasvatî*, *cf*. celui de *nadî* « la bruyante », racine *nad*, « crier, parler, bruire ». Dans le Rig-Véda, ce mot s'emploie constamment comme synonyme de Sarasvatî pour désigner les libations enflammées.

P. 134. — Un romaniste de mes amis me fait observer que « fée » ne vient pas de *fatua*, mais de *fata*, pluriel de *fatum*. Soit ; le sens étymologique est le même et la conclusion que je voulais en tirer reste intacte.

P. 227, ligne 16, au lieu de *pitara naḥ*, lire *pitaro naḥ*.

P. 229. — Une preuve très forte que le culte des morts ne s'est développé chez les Indo-Européens qu'après leur séparation, c'est que les *Pitris* sont inconnus à l'Avesta. Les *fravarshis*, qui en tiennent lieu chez les Parsis, sont d'abord « la croissance » des flammes sacrées personnifiées. Plus tard, on y a vu l'énergie vitale, l'âme des vivants et des morts : le développement particulier de l'idée est aussi visible ici qu'en ce qui regarde les Pitris eux-mêmes.

P. 236, ligne 12, au lieu de *prâja*, lire *prajâ*.

P. 250, ligne 27, au lieu de *gravṇâ*, lire *grâvṇâ*.

P. 251, note 2, ligne 1, au lieu de *gravan*, lire *grâvan*.

P. 259. *seqq*. — Une autre *adaptation* homérique très curieuse et très sûre est la description du bain d'Ulysse au xe chant de l'Odyssée, vers 348-370 :

— Les servantes de Circé, *filles des sources et des fleuves*, qui *baignent* le héros, sont certainement d'anciennes personnifications des libations. Dès qu'il a été *lavé* dans l'eau que l'une

Digitized by Google

d'elles a *fait chauffer* et qu'il a été *frotté d'huile*, elles le revêtent d'un *brillant manteau* et le font asseoir *sur un trône d'argent brillant* qui sont, à côté du héros lui-même, autant de figures du feu sacré.

P. 340, intervertir l'ordre des lignes 1 et 2.

P. 352, ligne 11, au lieu de RV., I, 129, 3 lire RV., X, 129, 3.

P. 367, ligne 10, au lieu de 4, III, 34, 3, lire III, 34, 3.

Digitized by Google

INDEX DES NOMS DES AUTEURS ET DES OUVRAGES CITÉS

Açvalâyana, *Gṛhya-Sûtras*, 195. 256, 257.
Aitareya-Upanishad, 273, 352, 353.
Alberuni's *India*, 52.
Anaxagore, *Fragm.*, 386.
Anaximandre, *Fragm.*, 378.
Anaximène, *Fragm.*, 382.
Anukramaṇikâ, 111.
Aristophane, *Grenouilles*, 130.
Aristote, *Métaph.*, 384.
Athénagore, 358.
Avesta, 87.
A. Barth, *Rev. hist. des Rel.*, p. 474 *seqq.*
Bergaigne, *Relig. védique*, 109, 112, 113, 206, 230, 250, 293, 312.
Bhagavad-Gîtâ, 170.
Bharata, *Nâṭ.-Çâst.*, 202, 398,
Bloomfield, *Contr. à l'interp. du Véda*, IX.
G. Boissier, *Rel. romaine*, 5, 33, 38.
Bouché-Leclercq, *Divination*, 123, 129.
— *Pontifes de Rome*, 260.
Brahma-Purâṇa, 337.
Bréal, *Journal asiatique*, 87.
Bréal et Bailly, *Dict. étymol. latin*, 35.
Bṛhad-Ar.-Up., 257, 269, 271, 279, 280, 316, 318, 324, 352, 353, 467.
Çatapatha-Brâhm., 51, 103, 104, 111, 167, 182, 351, 352, 355, 356, 363, 364, 410, 413, 467.
Caton, *De Re rust.*, 35.
Chândogya-Up., 269, 317, 325, 341, 351, 355, 357, 370, 371, 383, 387.
De Charencey, *Journal asiatique*, 43.
Cicéron, *Nat. des dieux*, 5.
Cicéron, *Songe de Scipion*, 362.
Colebrooke, *Essais*, 282.
Cosquin, *Origine des contes*, 44.
A. Croiset, *Pindare*, 24.
A. et M. Croiset, *Litt. grecque*, 23, 24, 29.
J. Darmesteter, *Zend-Avesta*, 457 *seqq.*
— *Rapport à la Soc. asiatiq.*, 495.
Decharme, *Myth. grecque*, 58, 129, 134, 163, 274, 283.
Dharma-Çâstras, 189, 195, 319.
Diogène Laerte, 387.
Dupuis, *Origine de tous les cultes*, 8, 9.
Edon, *Chant des Arvales*, 167.
Ehni, *Mythe de Yama*, 208.
Empédocle, *Fragm.*, 323.
Feer, *Rev. Hist. des Rel.*, 223.
Fustel de Coulanges, *Cité antique*, 225, 264, 265.
Geldner, *Ved. Stud.*, 410.
Gerhard, *Orphée et les orphiques*, 24.
J. Girard, *Sent. rel. chez les Grecs*, 131, 274, 275.
Goblet d'Alviella, *L'Idée de Dieu*, 37, 45.
Grassmann, *Rig-Véda*, 230.
— *Lexique véd.*, 281.
Guhl et Koner, *La vie des anciens*, 264.
Guyau, *Irrél. de l'avenir*, 89.
E. Havet, *Orig. du Christ.*, 447.
V. Henry, *Revue des études gr.*, 92.
Héraclite, *Fragm.*, 382, 383.
Hermès Trismégiste, 290.
Hérodote, 28.
Hésiode. *Theog.* 56, 71, 72, 77, 78,

Digitized by Google

79, 96, 119, 120, 125, 126, 209, 210, 211, 212, 213, 217, 219, 315, 359, 360, 369, 379, 387, 388, 396, 504.
Hésiode, *Op. et Dies*, 220, 283, 309, 313, 314, 340, 364.
Hillebrant, *Véd. mythol.*, 208.
— *Compte rendu*, 498.
Homère, *Iliade*, 4, 5, 6, 31, 53, 58, 70, 73, 74, 81, 82, 110, 119, 121, 125, 127, 172, 173, 209, 210, 211 212, 219, 256, 258-263, 340, 358, 359, 379, 380.
Homère, *Odyssée*, 4, 5, 53, 57, 79, 120, 121, 123, 127, 128, 135, 160, 212, 213, 215, 216, 220, 258, 262, 263, 275, 380, 503, 504.
Homère, *Hymnes*, 70, 72, 74, 120, 125, 165-167, 275, 396, 504.
Horace, 393.
Kâlidâsa, 337, 416.
Kaṭha-Up., 117.
Kauçika-Sûtras, 171.
Kauśitaki-Up., 269, 317, 319.
J. Kirste, *Compte rendu*, 495.
Kumârila, 3.
Lubbock, *Orig. de la civil.*, 37.
Lucrèce, 132, 361.
Ludwig, *Rig-Véda* et *Ueber Methode*, 230, 413.
Macrobe, *Saturn*, 6, 260.
— *Comm. sur le songe de Scip.*, 276, 284.
Mahâbhârata, 54, 58, 223, 416.
Marillier, *Rev. hist. des Rel.*, 1.
J. Martha, *Néréides*, 128.
Manou, *Lois*, 21, 22, 114, 191, 193-195, 255, 256, 314, 317, 320, 321, 336, 339, 357, 462 *seqq.*
Mṛcchakaṭikâ, 423.
Muir, *Orig. sansk. Texts*, 51, 349, 352.
Mullach, *Philosophes gr.*, 387.
Müller (Max), *Litt. sanscr.*, 3.
— *Journal Soc. asiat. allem.*, 235.
Naighaṇṭavas, 2.
Nirukta, 110, 501.
Olympiodore, 267.
Orphée, *Argonaut.*, 108, 214, 221.
— *Hymnes*, 155-165, 274, 355, 357, 396.
— *Fragm.*, 163, 369, 380, 387, 503, 504.
Ovide, *Fastes*, 132, 264, 504.
— *Métamorph.*, 267, 322, 323. 362, 504.
— *Tristes*, 108.
Pancatantra, 416,
Parménide, *Fragm.*, 383-386.
Pindare, *Odes*, 220, 276, 314.
— *Fragm.*, 222.
Pischel, *Compte rendu*, 496.
Platon, *Banquet*, 354.
— *République*, 276.
— *Phédon*, 276, 277, 322.
— *Timée*, 386, 389.
Ploix, *Surnaturel dans les contes*, 425.
Plutarque, *Isis et Osir.*, 471.
Praçna-Up., 268, 269.
Proclus, *Comm. sur le Timée*, 369.
Pythagore, *Carmen aur.*, 288.
Râmâyaṇa, 205, 416.
P. Regnaud, *Rig-Véda*, 10, 11, 22, 67, 76, 89, 100, 101, 102, 113, 149, 151, 184, 185, 186, 239, 251, 253, 294, 425.
P. Regnaud, *Rhét. sanscr.*, 105.
— *Atharva-Veda*, 112, 130.
— *Rev. hist. des Rel.*, 139.
— *Philosophie de l'Inde*, 269.
S. Reinach, *Orig. des Aryens*, 15.
Revue des Deux-Mondes, 405.
Robiou, *Quest. des mythes*, 12.
Roth, *Nirukta*, 417.
— *Journal Soc. asiat. allem.* 235.
Sâyaṇa, 247.
E. Sénart, *Rapp. à l'Institut*, 494.
Schermann, *Visionslitt.*, 201, 208, 212, 223, 504.

Digitized by Google

Sénèque, *Œdipe*, 124, 169, 215.
Servius, 35.
Spencer (Herbert), *Sociologie*, 225.
Strabon, 374.
Taittir.-Up., 351, 353, 355, 375, 466.
P. Tannery, *Science grecque*, 377.
Théocrite, 108, 215.
Tournier, *Némésis*, 315.
Tylor, *Orig. de la civilisat.*, 37, 226.
Virgile, *Enéide*, 35, 169, 215, 223, 277, 323.
Virgile, *Eglogues*, 169.
Whitney, *Orient. Stud.*, 235.
Windisch, *Compte rendu*, 496.
Winternitz, *Compte rendu*, 499.
Xénophane, *Fragm.*, 381.
Yaska, 2.
Zeller, *Hist. philosoph. anc.*, 361.
Zimmer, *Altindisch. Leben*, 230.

INDEX DES PASSAGES VÉDIQUES CITÉS

RIG-VÉDA

Maṇḍala I
1, 1 183
1, 1 et 2 140
2 110, 162
2 et 5 47
5 96
6 143
9 145, 401
2, 7 145
9 145
3, 6 97
7 145
4, 2 145, 227
3 146
6 146
8 146
10 146
5, 3 227
3 et 10 147
6, 10 148
7, 4 149
8, 1-4 149-151
9, 5-8 151-153
21 151
10, 6, 8 et 10 153
11 154
12, 7 299
14, 1 142
10 228
227
23, 22 483
18, 3 296
22, 15 146
24, 15 300
25, 20 69
3 et 5 140, 141
8 103
26, 1 178
29, 4 100, 205
31, 1 110
32, 2 81
367
11 100, 206
35, 1 145
36, 4 144
12 142
15 205
37, 3 151
46, 8 316
48, 5 et 6 158
7 156
10 155, 158
49, 3 158
58, 5 261
59, 2 64
62, 2 228, 229
63, 8 227
64, 2 65
50 228
66, 8 208
71, 2 67
5 73
73, 4 98
7 76
76, 1 113
78, 5 166
79, 1 156
80, 16 113
92, 1 156
4 et 9 155-157
94, 6 182
95, 14 481
100, 13 66
101, 10 148
105, 1 489
7 416
10 66
110, 4 51, 98, 268, 334
6 65
113, 1 et 2 156
4 157
8 et 18 157
11 155
115, 5 76
118, 7 295
124 3
1 5
4 157
205

Digitized by Google

12 157
125, 5 97, 156
136, 3 187
139, 6 109
141, 7 261
147, 3 298
4 295
148, 5 296
152, 3 294
157, 1 69
160, 3 365
162, 5 183
163, 2 101
164, 1 73
3 401
10 228
11 103
17 98
33 3
173, 1 182

Maṇḍ. II

2, 1 54
3, 8 116
11, 10 367
14, 1-11 180
17, 5 365
23, 5 295
28, 9 301
33, 13 113
41, 8 380
43, 2 181

Maṇḍ. III

1, 5 79
2, 4 99
5, 4 178
5 295
9, 1 148
16, 5 412
26, 9 299
29, 5 295
32, 9 490
34, 3 367
7 151
55, 11 76

Maṇḍ. IV

1, 5 50
3 et 5 141
4, 1 204
6, 4 179
13, 1 97
3 310
23, 7 297
25, 1 140
27, 5 261
33, 3 102
34, 10 166
37, 1 279
42, 8 110
51, 5 158
52, 2 156
6 156
57, 1 et 2 142, 143
58, 1 50

Maṇḍ. V

19, 4 298
37, 2 179
41, 10 109
47, 4 64
6 65
65, 6 309
73, 5 162
79, 7 159
83, 3 161
87, 3 66

Maṇḍ. VI

3, 7 65
5, 1 297
4 331
6 112
6, 5 108
9, 1 76
12, 4 109
16, 30 05
17, 1 109
41, 2 179
44, 22 367
47, 18 366
48, 12 141
50, 1 141
51, 5 67
7 301
52, 16 484
63, 2 380
5 366
64, 2 155
67, 5 309
71, 5 65
75, 10 227

Maṇḍ. VII

2, 1 270
3, 6 66
20, 1 301
31, 1 493 et 500
54, 1 148
56, 8 335
60, 1 et 2 310, 311
61, 3 60
62, 2 310
76, 1 157
78, 4 157
80, 2 156
86 302-308
1 61, 141
87, 1-5 59-60
91, 1 464
93, 4 140
7 300
104, 14 297

Maṇḍ. VIII

5, 23 295
14, 3 142
17, 14 335
18, 22 113
19, 5 144
48, 12 141
49, 10 205
50, 8 181 et 492
55, 2, 3 249
56, 1 187
59, 1 164
61, 1 179
71, 8 489
85, 9 366
87, 1 181 et 492
90, 6 309
10 179

Maṇḍ. IX

2, 1 412

Digitized by Google

10 412
3, 2 296
9 314
5, 1 481
6, 8 412
21, 7 299
66, 21 483
73, 8 298
82, 3 99
87, 4 412
89, 1 64
89, 4 98
94, 5 101
107, 7 110
109, 6 64
113 250-254
2 et 4 280
2 328

Maṇḍ. X

2, 7 268
10 397
4 99, 208
12 354
14 247
14, 1 209
14, 8, etc. 248, 249
14, 11 et 12 249
15 256
15, 1 et 15 227
15, 4, 9 et 10 229
16, 230, 234, 257, 270
3 376
7 256
228
18 234-247
9 256
28, 9 246
36, 6 74
45, 7 270
65, 8 71
72, 2 101, 314, 351 347, 370
79, 3 295
85, 19 490
90, 349-350, 353, 374
12 187
13 et 14 376
95 337, 397, 414
3 410
14 280
97, 1 314
98, 11 279
107 249
1 228
109, 2, 4 et 5 184-186
113, 1 333
121, 1 355
124, 5 294
125, 1 116
128, 1 483
129 462
1, 3 et 4, 345, 359
2 348, 352, 360
3 352
4 299, 348, 352, 388
135 134
1 254
136 335
137, 1 300
150, 1-5 142
153, 3 81
154, 4, 2 et 5. 328-329
4 et 5 331
157, 4 356
168, 4 353
169, 2 329
177, 2 117
183, 1 329, 352
190, 1 331, 352
Valakh., 11, 6 329

ATHARVA-VÉDA

III, 10, 9 103
IV, 2, 6, 8, 356
35, 4 103
V, 17 187
17-19 186
VIII, 6, 17 335
X, 5 335
X, 7, 8 350
7, 32 351
XI, 5 193, 194
195, 315, 329, 330, 331, 336
XVIII, 3, 13 209

INDEX DES PRINCIPAUX MOTS EXPLIQUÉS

OU EMPLOYÉS A DES EXPLICATIONS

SANSCRIT

agra, 347.
atûrta, 160.
adabdha, 298.
adâbhya, 298.
advayat, 294.
advayas, 294.
advayâvin, 294.
advayu, 294.
adruh, 296.
rac. adh, indh, edh, 178.
adhvan, 178.
adhvara, 178.
adhavaryu, 178.
anukâma, 253.
anṛta, 294.
anna, 272.
amartya, 48.
amṛta, 48.

Digitized by Google

amṛtatva, 50.
apara, 379.
apyâ, 208.
arâti, 100, 202.
arvatâ, 150.
avani, 69.
avîra, 412.
asat, 298.
asatya, 299.
asu, 249, 259.
asura, 366.
ahi, 100.
ahṛṇâna, 303.
âkâça, 272, 374.
âcârya, 192.
âji, 78, 485, 497.
âtman, 259.
âbhu, 348.
âyus, 237, 300, 484.
àrya, 206.
iḍa, 116.
it, 153.
is, 140, 484.
išudhi, 411.
rac. îḍ, 139.
îḍya, 110.
îḍṛç, 143.
îmahe, 148.
udgâtar, 181.
upâra, 307.
ûti, 149.
ûrṇamradâ, 244.
ṛju, 293.
ṛṇa, 301.
ṛta, 294.
ṛtvij, 183.
ṛši, 110.
edha, 160.
edhas, 160.
enas, 301.
ojas, 81, 162.
rac. kar, 132.
kavi, 114.
kâma, 253.
rac. kâç, 374.
kṛšṇa, 75.
kratu, 412.
kravyavâhana, 233.
kravyâd, 233.
kšatra, 68, 186.
kšatriya, 186.
kšam, 68.
kšamâ, 68.
kšaya, 68.
kšâ, 68.
kšiti, 68.
rac. kšubh, 161.
kšodas, 188.
gata, 242.
gatâsu, 242.
gandharva, 117.
gṛha, 68.
gopâ, 78, 312.
gopî, 78.
gosâ, 412.
gmâ, 68.
grâvan, 251, 497.
carma, 146.
caršaṇi, 145.
citrabhânu, 164.
jâtavedas, 233.
jitendriya, 333.
rac. juš, 303.
jman, jmâ, 68, 312,
rac. tap, 262.
tapas, 270, 327.
tapasvant, 331.
tapasvin, 331.
tamas, 320.
rac. tar, 160.
tâyu, 306.
tîrtha, 316.
tuchya, 348.
tridhâtu, 123.
trisadastha, 123.
trišṭha, 123.
tvašṭar, 239.
tvotasaḥ, 150.
dakša, 145, 307.
dakšima, 482.
rac. dabh, 297.
dama, 63.
dasyu, 100, 206.
dânava, 366.
dâçvân, 144.
dâsa, 100, 206.
diti, 100.
divo vṛšṭiḥ, 64.
duritam, 484.
rac. duh, 143.
drç, 143.
drças, 324.
deva, 46, 47.
devayâna, 269-279.
dyôs, 46, 63,
drugdhâni, 306.
druh, 296.
dvaya, 294.
dvayâvin, 294.
dhunayas, 413.
dhûrti, 296.
dhrut, 296.
dhruti, 296.
dhvaras, 296.
dhvṛt, 296.
nadî, 504.
rac. nand, nad, 251.
nabhanya, 57,
nabhas, 78.
nabhasvant, 57.
namas, 305.
nikâma, 253.
niyama, 334,
paṇi, 205.
para, 379.
parâtman, 321.
parvata, 239.
pâpa, 318.
pitaras, 227.
pitṛyâṇa, 268.
pitṛyâ, 306.
putra, 365.
purucetana, 161.
pururûpa, 161.
puruša, 353.
purohita, 183.
rac. pû, 237.
pṛche, 304.

Digitized by Google

pṛtanâ, 151.
pṛthivî, 272, 485.
potar, 183.
prajâ, 236, 484.
pradhana, 149.
pravat, 498.
praçâstar, 183.
pracînaraçmi, 74.
budhna, 203.
budhnya, 203.
brahmacârin, 192.
brahman, 184, 251.
brâhmaṇa, 184.
bhadram, 144.
bhûta, 321.
rac. mad, 159.
madhu, 78.
manas, 112.
manu, 113.
manus, 113.
mantra, 115.
rac. marc, mṛc, 140.
rac. marj, 140.
marta, 49.
mâyâ, 365.
mâyinas, 366.
mâyu, 413.
mâs, mâsa, 103.
mit, 245.
rac. mud, 159.
muni, 334.
muṣṭihatyâ, 150.
rac. mṛḍ, 139.
mṛḍika, 140.
mṛta, 49.
rac. mrakš, 140.
yajniya, 336.
rac. yam, 334.
yama, 208.
yamî, 208.
rac. yuj, 30.
yudh, 151.
rac. yup, 237.
raṅhi, 412.
rakšas, 100, 204.
rajas, 320.
râjanya, 186.
râye, 152.
rip, 295.
ripu, 295.
ruçat, 75.
rebha, 132.
roka, 251.
loka, 251.
loga, 246.
vakšaṇa, 162.
vajra, 81.
vatsa, 357.
varuṇa, 55.
vasišṭha, 306.
rac. vardh, 162.
vâja, 81, 147.
vâtacodita, 261.
vâyu, 272.
vighna, 202.
vidyâ, 281.
vivasvant, 252.
viç, 157.
viçva, 157, 312.
vîra, 236.
vṛjina, 293,
vṛttaujas, 357.
vṛtra, 150, 203.
vṛšṭi, 272.
vaiçya, 187.
vyoman, 185.
saṃvatsa, 102,
saṃvatsara, 102, 357.
sat, 293.
sattva, 320.
satya, 299.
sadana, 68.
sadas, 68.
sadman, 68.
sarasvatî, 116, 504.
saramâ, 249.
sânv avyam, 78.
sâman, 181, 492 *seqq.*
sukṛt, 231.
sudina, 160.
sunvat, 147.
supeças, 161.
sumati, 131, 164.
sumanas, 131.
sumna, 131.
suvâc, 131.
somya, 227.
spṛdhaḥ, 151.
svadhâ, 305.
svadhâvas, 305.
çatagvinaṃ râyim, 35.
çatasâ, 412.
çamî, 334.
çaradas, 239.
çarma, 146.
rac. çudh, 237.
çûdra, 188.
çraddhâ, 491.
çrâddhâ 491.
havirvah, 181.
havyavah, 181.
rac. hu, 30.
huras, 296.
hotar, 30, 180.
hotra, 30.
hvaras, 296.

GREC

ἀγάννιφος, 56.
ἀθάνατος, 48.
αἰγιόχος, 82.
αἰγίς. 81.
Ἀίδης, 209.
αἰθήρ, 55.
αἴνιγμα, 136.
Αἴτνα, 80.
ἀλιτρά, 221.
Ἀμάλθεια, 89.
ἀμβροσία, 52.
ἄμβροτος, 48.

Digitized by Google

ἀμέλγω, 140, 191.
ἀνάγκη, 136.
ἀοιδός, 115.
ἄπειρον, 378.
ἀρετή, 340.
ἄσβεστος, 134.
ἀστεροπήτης, 82.
ἀτή, 173.
Ἄτλας, 160.
ἄτλητος, 160.
αὔξησις, 162.
αὐτογενής, 357.
αὐτοφυής, 357.
Ἀχέρων, 212.
Βάκχος, 129.
βαρύκτυπος, 118.
βίοτον, 221.
βροτοί, 49.
γαῖα, γῆ, 69.
γαῖα χυτή, 70.
γαιήοχος, 69.
γρῖφος, 136.
Δευκαλίων, 364.
διθύραμβος, 168.
δῖος, 46.
δρᾶν, 264.
εἴδωλον, 259.
εἰρήνη, 162.
ἑκατόμβη, 35.
ἐννοσίγαιος, 69.
ἐνοσίχθων, 69.
ἐριβρεμέτης, 119.
ἐρίγδουπος, 118.
ἐρινύς, 219.
εὔδιος, 160, 161.
Εὐμενίδες, 130.
εὐρύοπα, 83.
Ζεύς, 46.
θάπτω, 262.
θεσπιδαής, 108.
θίασος, 31.
θνητοί. 49,
θοίνη, 30.
θρίαμβος, 167.
θυάζω, 30.
θυηλή, 30.
θυῖα, 30.
θυίας, 30.
θυίω, 30.
θυσιάς, 30.
θυστάς, 30.
θύω, 30.
Ἴακχος, 129.
κάματος, 213.
καταχθόνιος, 82, 209, 216.
κελαινεφής, 83.
Κέρβερος, 212.
Κῆρες, 217.
κλυτότοξος, 119.
κρονίδης, 82.
κρονίων, 82.
Κωκυτός, 212.
λάλος, 132.
λάρυγξ, 132.
λείβω, 30.
λῆρος, 132.
μάγος, 365.
μαδάω, 159.
μαζός, 159.
Μαῖα, 368.
μαινάς, 130.
μανία, 132.
μάντις, 121.
μέγας, 82.
μέγιστος, 82.
μέλαινα, 70.
Μελάμπους, 136.
μένος, 132.
μητίετα, 119.
μητιόεις, 119.
Μνημοσύνη, 126.
Μοῖραι, 217.
μόρος, 217.
Μοῦσαι, 125.
μυδαίνω, 159.
μυδάω, 159.
μύδος, 159.
μυζάω, 159.
μύζω, 159.
μῦθος, 159.
μύξα, 159.
μυστήριον, 159.
μύστης, 158.
μύω, 158.
Νέμεσις, 314.
νεφέλη, 78.
νεφεληγέρητα, 83.
νέφος, 78.
νιφόεις, 56.
Νύμφαι, 78.
νυμφόληπτος, 131.
Οἰδίπους, 136.
ὀλύμπιος, 82.
Ὄλυμπος, 55.
ὄνειρος, 124.
Ὀρφεύς, 132.
ουράνος, 55.
πανομφαῖος, 119.
πατρίαζειν, 264.
πολυποίκιλος, 161.
Προμηθεύς, 217.
Πρωτεύς, 135.
πυθμήν, 203.
Πύθων, 203.
Πυριφλεγέθων, 212.
Πύῤῥα, 364.
ραψῳδός, 132.
Ῥέα, 74.
Σειρῆνες, 127.
σελήνη, 162.
σιβύλλα, 131.
Σίσυφος, 161.
Στύξ, 212.
Σφίγξ, 204.
Τάνταλος, 161.
Τάρταρος, 211.
τελετή, 160.
τιταίνω, 79.
Τιτῆνες, 79.
τύμβος, 262.
τύφω, 262.
ὕβρις, 313.
ὑγίεια, 162.
ὑπερμένης, 119.
ὑψιβρεμέτης, 118.
ὑψίζυγος, 74, 83.
ὕψιστος, 216.
φωνὴ, 131.

Digitized by Google

χαῖρε, 265.
χάος, 359.
χερνίπτω, 30.
χέω, 30.
χθών, 69.
χίμαιρα, 214.
φωνή, 131.
ψυχή, 258.
ὥρα, 55.

LATIN

adolere, 35,
aedes, 503.
ara, 124.
areo, 124.
Arvales, 124.
arvina, 124.
cerritus, 132.
Ceres, 132.
creo, 132.
divinatio, 121.
divinor, 121.
divinus, 121.
divus, 46.
fanaticus, 131.
fanum, 131.
fari, 125.
fas, 125.
fata scribunda, 131.
fateor, 131.
fatum, 125.
fatuor, 131.
fatva, 131.
fauna, 131.
faunus, 131.
harena, 124.
haruspex, 124.
harvina, 124.
hasa, 124.
idus, 503.
lala, 132.
Lara, 132.
lar, lares, 131.
larva, 131.
larvatus, 131, 132.
lustrum, 169.
lymphatus, 131.
lymphor, 131.
macte, 35.
mactus, 35.
madeo, 159.
manes, 132.
mania, 132.
mulceo, 140.
mulgeo, 140.
mussito, 159.
musso, 159.
mustum, 159.
muttio, 159.
mutus, 159.
nebula, 78.
nubes, 78.
Ops, 274.
oraculum, 131.
orcus, 209.
Parcae, 218.
parentare, 264.
penates, 265.
praesagio, 124.
proscriptio, 124.
rabies, 132.
sacer, 124.
sacer esto, 124.
sacramentum, 124.
sacrare, 124.
saga, 124.
sagax, 124.
sagus, 124.
sancio, 124.
sanctus, 125.
serenus, 162.
sibilus, 131.
templum, 503.
vale, 265.
vatis, 114.
vaticinor, 115.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES CHAPITRES

Préface 1

Avant-propos 1

Chapitre premier. — Le sacrifice indo-européen 15
Chapitre II. — Les premiers développements de l'idée de Dieu. 37
— III. — Le mythe de Dyôs-Zeus 63
— IV. — L'origine des mythes 84
— V. — La voix des éléments du sacrifice 107
— VI. — La prière. 138
— VII. — Le sacerdoce 176
— VIII. — L'enfer. — Les démons 200
— IX. — Le culte des morts. 225
— X. — La condition des âmes après la mort. — La transmigration et la délivrance 267
— XI. — Les antécédents de la morale religieuse . . . 291
— XII. — L'ascétisme 327
— XIII. — Théories cosmogoniques. 345
— XIV. — Les origines liturgiques de la philosophie et de la science 370
— XV. — Les origines liturgiques de l'art 393
— XVI. — Les origines liturgiques de la littérature . . 404

Digitized by Google

CHAPITRE XVII. — Les contes populaires et la sorcellerie . . 424

CONCLUSION 445

Excursus I. — Remarques sur le Zend-Avesta et la traduction de M. J. Darmesteter 457

— *II.* — Observations nouvelles sur l'exégèse védique . 474

Addenda et corrigenda 503

Index des noms des auteurs et des ouvrages cités 507

— des passages védiques 509

— des principaux mots expliqués ou employés à des explications. 511

Lyon. — Imp. PITRAT AINÉ, A. ROY Successeur, 4, rue Gentil. — 5973

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

DEC 5 1931

6 Feb'61EMX

RECEIVED
MAR 12'70 -11 AM
LOAN DEPT.

MAR 7 1976

REC. CIR. FEB 19 '76

75m-7,'30

Digitized by Google